

تکمیل الامانی

شرح اردو

مختصر المعانی

جلد اول - جلد ثانی

تألیف
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ - کراچی



تکمیل الامانی

شرح اردو

☆ مختصر المعانی ☆

جلد ــــ دوم

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی، استاذ حدیث دار العلوم (وقف) دیوبند

ناشر

قدیمی کتب خانہ مقابل آرام باغ کراچی

فہرست مضامین تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی جلد دوم

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

احوال المسند

ترجمہ: (یہ باب) مسند کے احوال (کے بیان میں) ہے۔

تشریح: احوال سے مراد وہ امور ہیں جو مسند کو مسند ہونے کی حیثیت سے اس طرح عارض ہوں کہ ان احوال کی وجہ سے کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو جائے۔

أَمَّا تَرْكُهُ فَلِمَا مَرَّ فِي حَذْفِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَقَوْلِهِ **شعر** وَمَنْ يَكُ أَمْسٰى بِالْمَدِيْنَةِ رَحْلُهُ ؛ فَإِنِّي وَقَيَّارٌ بِهَا لَغَرِيْبُ ؛ اَلرَّحْلُ هُوَ الْمَنْزِلُ وَالْمَأْوٰى وَقَيَّارٌ اِسْمُ جَمَلٍ لِلشَّاعِرِ وَهُوَ ضَابِئُ بْنُ الْحَارِثِ كَذَا فِي الصِّحَاحِ وَقِيْلَ اِسْمُ فَرَسٍ وَلَفْظُ الْبَيْتِ خَبَرٌ وَمَعْنَاهُ التَّحَسُّرُ وَالتَّوَجُّعُ فَالْمُسْنَدُ إِلٰى قَيَّارٍ مَحْذُوْفٌ لِقَصْدِ الْاِخْتِصَارِ وَالْاِحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ مَعَ ضِيْقِ الْمَقَامِ بِسَبَبِ التَّوَجُّعِ وَمُحَافَظَةِ الْوَزْنِ

ترجمہ: بہرحال مسند کو حذف کرنا تو یہ ان وجوہ کی وجہ سے ہے جو حذفِ مسند الیہ میں گذر چکیں جیسے اس کا قول **شعر** وہ شخص جس کا ٹھکانا مدینہ میں ہو گیا (ہُوا کرے) کیونکہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن ہیں۔ رحل منزل اور ٹھکانا۔ قیار شاعر یعنی ضابی بن الحارث کے اونٹ کا نام ہے۔ ایسے ہی صحاح میں ہے اور کہا گیا ہے کہ گھوڑے کا نام ہے، اور شعر لفظاً خبر ہے اور معنیٰ حسرت اور رنج کا اظہار ہے اور قیار کا مسند محذوف ہے اختصار کیلئے اور ظاہر پر بناء کرتے ہوئے، عبث سے بچنے کے لئے باوجودیکہ رنج کی وجہ سے اور وزنِ شعر کی حفاظت کی وجہ سے مقام تنگ ہے۔

تشریح: مسند الیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف کے ساتھ اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک کیساتھ تعبیر کرنے کی وجہ حذف مسند الیہ کے تحت گذر چکی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے احوالِ مسند کو ترکِ مسند کے ساتھ کیوں شروع کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترک

نام ہے کسی چیز کے نہ لانے اور عدم اتیان کا اور یہ بات آپکو بھی معلوم ہے کہ جملہ میں عدم، حادث اور موجود پر مقدم ہوتا ہے لہذا ذکر میں بھی عدم یعنی ترکِ مسند کو مقدم کر دیا گیا۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ترکِ مسند کی وجوہ وہ ہی ہیں جو حذفِ مسند الیہ کی ہیں یعنی جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے کلام میں مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے مسند کو حذف کیا جاتا ہے مثلاً ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے احتراز، دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کا خیال ڈالنا، انظہارِ رنج یا محافظتِ وزن کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا وغیر ذلک۔ فاضل مصنف نے حذفِ مسند کی مثال میں ضابی بن حارث کے شعر کا یہ مصرعہ پیش کیا ہے ؎ فانی وقیار بہا لغریب۔ پورا شعر اس طرح ہے ؎ ومن یک امسیٰ بالمدینۃ رحلہ ٭ فانی وقیار بہا لغریب۔ رحل منزل اور ٹھکانے کو کہتے ہیں۔ قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے یا گھوڑے کا یا غلام کا تینوں قول ہیں۔ امسیٰ میں دو احتمال ہیں (۱) ناقصہ (۲) تامہ۔ پہلے احتمال کی صورت میں ترکیب یہ ہوگی، امسیٰ فعل ناقص ضمیر مستتر جو کلمہ مَن کی طرح راجع ہے اس کا اسم اور بالمدینۃ رحلہ، جملہ اسکی خبر ہے اور دوسرے احتمال پر ترکیب ہوگی امسیٰ فعل تام ضمیر مستتر جو کلمہ مَن کی طرف راجع ہے ذوالحال اور بالمدینۃ رحلہ حال، ذوالحال اپنے حال سے ملکر امسیٰ کا اسم اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ناقصہ کی صورت میں رحلہ اس کا اسم اور بالمدینۃ اسکی خبر ہے اور تامہ کی صورت میں رحلہ ذوالحال اور بالمدینۃ حال ہے اور ذوالحال اپنے حال سے ملکر امسیٰ کا اسم ہے۔ دوسرا مصرعہ محذوف مع الجواب کی علت ہے یعنی مَن کا جواب جو محذوف ہے دوسرا مصرعہ اس کی علت ہے۔ تقدیری عبارت یہ ہے ؎ ومن یک امسیٰ بالمدینۃ رحلہ۔ فقد حسنت حالتہ وساءت حالتی وحالۃ قیار لانی وقیار بہا لغریب۔ یعنی جس شخص کا ٹھکانا مدینہ میں ہوگیا تو اس کی حالت اچھی ہوگئی اور میری اور قیار کی حالت خراب ہوگئی کیونکہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن اور مسافر ہیں۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے یعنی اس میں ایک واقعہ کی خبر دی گئی ہے لیکن معناً حسرت اور رنج وغم کا اظہار ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ دوسرے مصرعہ میں یاءِ متکلم اِنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور لغریب مسند ہے اور قیار مسند الیہ ہے مگر اس کا مسند محذوف ہے اور اس کے محذوف ہونے کی وجہ اختصار کا ارادہ بھی ہو سکتا ہے اور ظاہر پر بنا کرتے ہوئے عبث سے احتراز بھی اور اظہارِ رنج کی وجہ سے اور شعر کا وزن برقرار رکھنے کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا بھی حذف مسند کا سبب ہو سکتا ہے۔

وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ قَيَّارٌ عَطْفًا عَلٰى مَحَلِّ اِسْمِ اِنَّ وَغَرِيْبٌ خَبَرًا عَنْهُمَا لِامْتِنَاعِ الْعَطْفِ عَلٰى مَحَلِّ اِسْمِ اِنَّ قَبْلَ مُضِيِّ الْخَبَرِ لَفْظًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَ اَمَّا اِذَا قَدَّرْنَا لَهٗ خَبَرًا مَحْذُوْفًا فَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ هُوَ عَطْفًا عَلٰى مَحَلِّ اِسْمِ اِنَّ لِاَنَّ الْخَبَرَ مُقَدَّمٌ تَقْدِيْرًا فَلَا يَكُوْنُ مِثْلَ اِنَّ زَيْدًا وَعَمْرٌو ذَاهِبَانِ بَلْ يَكُوْنُ مِثْلَ اِنَّ زَيْدًا وَعَمْرٌو لَذَاهِبٌ وَهُوَ جَائِزٌ وَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ مُبْتَدَاً وَالْمَحْذُوْفُ خَبَرُهٗ وَالْجُمْلَةُ

بِأَسْرِهَا عَطْفٌ عَلٰى جُمْلَةِ إِنَّ مَعَ اِسْمِهَا وَخَبَرِهَا۔

ترجمہ اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ قیار۔ اِنّ کے اسم کے محل پر معطوف ہو اور غریب ان دونوں کی خبر ہو کیونکہ لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے اِنّ کے اسم کے محل پر عطف کرنا ممتنع ہے اور جب ہم قیار کی خبر محذوف مان لیں تو یہ بات جائز ہے کہ قیار اِنّ کے محلِ اسم پر معطوف ہو اسلئے کہ خبر تقدیراً مقدم ہے لہذا یہ اِنَّ زَیْدًا وَعَمْرٌو ذَاہِبَانِ کی طرح نہ ہو گا بلکہ اِنَّ زَیْدًا وَعَمْرٌو لَذَاہِبٌ کی طرح ہو گا اور یہ جائز ہے۔ اور یہ بات بھی جائز ہے کہ قیار مبتدا ہو اور محذوف اس کی خبر ہو اور پورا جملہ معطوف ہو اِنّ کے جملہ پر اس کے اسم اور خبر کے ساتھ۔

تشریح شارح رح نے فرمایا ہے کہ قیار کا اِنّ کے محلِ اسم پر عطف کرنا جائز نہیں ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ قیار اِنّ کے محلِ اسم پر معطوف ہو اور لغریب اِنّ اور قیار دونوں کی خبر ہو اور کلام میں کوئی چیز محذوف نہ ہو اِنّ کا اسم لفظاً تو منصوب ہوتا ہے مگر محلاً مرفوع ہوتا ہے پس یہاں اسی مرفوع پر قیار کے عطف کو ناجائز کہا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ خبر جب تک معطوف (مبتدا) سے پہلے لفظاً یا تقدیراً مذکور نہ ہو اس وقت تک اِنّ کے محلِ اسم پر اس کا عطف کرنا ممتنع ہے کیونکہ اگر لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے مبتدا کا اِنّ کا محل اسم پر عطف کیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کیطرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اسطور پر کہ ایک عامل تو لفظ اِنّ ہے اور دوسرا عامل وہ مبتداء ہے جس کو معطوف بنایا گیا ہے اور معمول ان دونوں کے بعد آنے والی خبر ہے۔ حالانکہ دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا ممتنع ہے۔

الحاصل اگر خبر کے لفظاً یا تقدیراً مذکور ہونے سے پہلے قیار کا محلِ اسم اِنّ پر عطف کر دیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اور یہ ممتنع ہے جیساکہ ذکر کیا گیا اور جب یہ ممتنع ہے تو قیار کا محلِ اسم اِنّ پر عطف کرنا اور لغریب کو اِنّ اور قیار دونوں کی خبر قرار دینا بھی ناجائز ہے ہاں اگر قیار کی خبر محذوف مان لی جائے اور یوں کہا جائے اِنی لغریب و قیار بہا غریب تو اس صورت میں اِنّ کے محلِ اسم پر قیار کا عطف کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں خبر جو مذکور ہے یعنی لغریب اگرچہ لفظوں میں معطوف یعنی قیار سے مؤخر ہے لیکن تقدیراً مقدم ہے۔ لفظاً مؤخر ہونا تو مصرعہ میں ظاہر ہے اور تقدیراً مقدم اسلئے ہے کہ لغریب اِنّ کی خبر ہے اور اِنّ کی خبر کا مرتبہ قیار سے پہلے ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصرعہ میں لغریب کو قیار کی خبر بنا دیا جاتا اور اِنّ کی خبر محذوف مان لی جاتی تو کیا حرج تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خبر یعنی لغریب پر لام ابتداء کا داخل ہونا اس بات سے مانع ہے کیونکہ لام ابتداء اس مبتداء کی خبر پر داخل ہوتا ہے جس پر اِنّ داخل ہو اور جس مبتدا پر

2/1

اِنّ داخل نہ ہو اس پر لام ابتداء داخل نہیں ہوتا پس قیار پر چونکہ اِنّ داخل نہیں ہے اسلئے لام ابتداء کیساتھ لغریب قیار کی خبر واقع نہیں ہوسکتا ہے۔ الحاصل قیار کی خبر محذوف ماننے کی صورت میں قیار کا اِنّ کے محل اسم پر عطف کرنا جائز ہے اور یہ ان زیدا وعمرو ذاہبان کیطرح ممتنع نہیں ہے۔ کیونکہ "ان زیدا وعمرو ذاہبان" میں خبر مذکور ہونے سے پہلے عمرو کا انّ کے محل اسم پر عطف کیا گیا ہے اور ایک معمول (ذاہبان) پر دو عامل (اِنّ اور عمرو) جمع ہونے کی وجہ سے چونکہ یہ ممتنع ہے اسلئے "ان زیدا وعمرو ذاہبان" ممتنع ہے بلکہ یہ "ان زیدا وعمرو لذاہب" کیطرح جائز ہے اور "ان زیدا وعمرو لذاہب" جائز اسلئے ہیکہ عمرو کی خبر مقدر ہے اور تقدیری عبارت "ان زیدا لذاہب وعمرو ذاہب" ہے اور اس صورت میں خبر (لذاہب) چونکہ معطوف سے پہلے تقدیراً مذکور ہے اسلئے عمرو کا محل اسم اِنّ پر عطف کرنا جائز ہے۔ الحاصل مصرعہ میں اگر قیار کی خبر محذوف نہ مانی جائے تو قیار کا محل اسم اِنّ پر عطف ناجائز ہوگا اور اگر خبر محذوف مان لی جائے تو اس صورت میں یہ عطف جائز ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب بھی جائز ہے کہ قیار مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر اس جملہ کا سابقہ جملہ یعنی اِنّی لغریب پر عطف کر دیا جائے۔

(**فوائد**) علامہ دسوقی نے فرمایا ہے کہ اس مصرعہ میں ترکیب کے اعتبار سے چار احتمال ہیں دو جائز اور دو ناجائز۔ جائز تو یہ ہیں کہ (۱) قیار مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر یہ پورا جملہ سابقہ جملۂ اِنّ پر معطوف ہو (۲) قیار محل اسم اِنّ پر معطوف ہو اور قیار کے لئے ایک خبر مقدر ہو جو اِنّ کی خبر پر معطوف ہو۔ ناجائز یہ ہیں (۱) قیار مبتدا ہو اور لغریب اسکی خبر ہو اور اِنّ کی خبر محذوف ہو (۲) قیار محل اسم اِنّ پر معطوف ہو اور لغریب دونوں کی خبر واقع ہو۔

وَكَقَوْلِهٖ

شعر نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَاَنْتَ بِمَا ⁂ عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّاْیُ مُخْتَلِفٌ

فَقَوْلُهٗ نَحْنُ مُبْتَدَأٌ مَحْذُوْفُ الْخَبَرِ لِمَا ذَكَرْنَا اَیْ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا رَاضُوْنَ فَالْمَحْذُوْفُ هٰهُنَا خَبَرُ الْاَوَّلِ بِقَرِیْنَةِ الثَّانِیْ وَفِی الْبَیْتِ السَّابِقِ بِالْعَكْسِ

ترجمہ جیسے اس کا قول شعر جو ہمارے پاس ہے ہم اس سے اور جو تیرے پاس ہے تو اس سے خوش ہے اور رائے مختلف ہیں پس شاعر کا قول نحن مبتدا ہے (اور) اس کی خبر ان نکات کی وجہ سے محذوف ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی نحن بما عندنا راضون پس یہاں بقرینۂ ثانی اول کی خبر محذوف ہے اور پہلے شعر میں اس کا برعکس ہے۔

تشریح مصنف رحمہ نے حذفِ مسند کی مثال میں ایک شعر پیش کیا ہے ؎

نحن بما عندنا وانت بما: عندک راضٍ والرای مختلف

اس شعر میں نحن مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے نحن راضون بما عندنا و انت راضٍ بما عندک . یعنی ہم اپنی رائے پر خوش ہیں اور تو اپنی رائے پر خوش ہے اور رائیں مختلف ہوا ہی کرتی ہیں. شارح کہتے ہیں کہ اس شعر میں بھی حذف مسند کی وجوہ اور نکات وہی ہیں جو گذشتہ شعر میں گذر چکیں ہیں یعنی اختصار اور احتراز عن العبث وغیرہ . شارح فرماتے ہیں کہ اس مثال اور سابقہ مثال میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثال میں مسندالیہ ثانی یعنی قیار کی خبر محذوف تھی اور اس مثال میں مسندالیہ اول یعنی نحن کی خبر محذوف ہے. سابقہ مثال میں قرینہ یہ تھا کہ خبر مذکور یعنی لغریب لام ابتداء کی وجہ سے قیار کی خبر نہیں ہوسکتی کیونکہ لام ابتداء اس مبتدا کی خبر پر داخل نہیں ہوتا ہے جس پر ان داخل نہ ہو اور اس مثال میں قرینہ یہ ہے کہ راضٍ عدم مطابقت کی وجہ سے نحن کی خبر نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ مثال میں مسندالیہ ثانی یعنی قیار کی خبر محذوف ہوگی اور اس مثال میں مسندالیہ اول یعنی نحن کی خبر محذوف ہوگی ۔

وَقَوْلُكَ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرٌو اَىْ عَمْرٌو مُنْطَلِقٌ فَحُذِفَ لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ مِنْ غَيْرِ ضِيْقِ الْمَقَامِ وَقَوْلُكَ خَرَجْتُ فَاِذَا زَيْدٌ اَىْ مَوْجُوْدٌ اَوْ حَاضِرٌ اَوْ وَاقِفٌ اَوْ بِالْبَابِ اَوْ مَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ فَحُذِفَ لِمَا مَرَّ مَعَ اِتِّبَاعِ الْاِسْتِعْمَالِ لِاَنَّ اِذَا الْمُفَاجَاةِ تَدُلُّ عَلٰى مُطْلَقِ الْوُجُوْدِ وَقَدْ يَنْضَمُّ اِلَيْهَا قَرَائِنُ تَدُلُّ عَلٰى نَوْعٍ خُصُوْصِيَّةٍ كَلَفْظِ الْخُرُوْجِ الْمُشْعِرِ بِاَنَّ الْمُرَادَ فَاِذَا زَيْدٌ بِالْبَابِ اَوْ حَاضِرٌ اَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ ۔

ترجمہ اور تیرا قول زید منطلق وعمرو یعنی عمرو منطلق پس مسند کو بغیر تنگی مقام کے عبث سے بچنے کے لئے حذف کردیا گیا اور تیرا قول خرجت فاذا زید یعنی موجودٌ یا حاضرٌ یا واقفٌ یا بالباب یا وہ جو اس کے مشابہ ہو پس مسند کو حذف کردیا گیا اس نکتہ کی وجہ سے جو گذر چکا استعمال کے اتباع کے ساتھ اسلئے کہ اذا مفاجات، مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ کچھ قرائن منضم ہوجاتے ہیں جو ایک خاص نوع پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ خروج اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ مراد فاذا زید بالباب یا حاضر وغیرہ ہے ۔

تشریح مصنف رحمہ نے حذفِ مسند کی تیسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زید منطلق وعمرو میں عمرو مسندالیہ کا مسند محذوف ہے یعنی جملہ ثانیہ میں مسند محذوف ہے من غیر ضیق المقام

لاکر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ مثال، مثال اول کے موافق ہے اس طور پر کہ دونوں میں مسندالیہ ثانی کے مسند کو حذف کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں حذف کا مقتضیٰ اور سبب الگ الگ ہے اسلئے کہ مثالِ اول میں حذف مسند کا سبب تنگیٔ مقام کے ساتھ احتراز عن العبث تھا اور اس مثال میں بلاتنگیٔ مقام کے احتراز عن العبث ہے اور جب حذف کا سبب دونوں مثالوں میں مختلف ہے تو بے فائدہ ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

مصنف رہ نے حذفِ مسند کی چوتھی مثال خرجت فاذا زید، ذکر کی ہے کیونکہ زید مسندالیہ ہے اور اس کا مسند موجود یا حاضر یا واقف یا بالباب یا اسکے علاوہ محذوف ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسند کو حذف کرنے کا سبب بھی بلاتنگیٔ مقام کے احتراز عن العبث ہے مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب اس نکتہ کی وجہ سے مسند کو حذف کرنے کی ایک مثال پہلے گذر چکی ہے تو یہ دوسری مثال ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی مع اتباع الاستعمال لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس مثال میں حذفِ مسند کا ایک دوسرا نکتہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ جب مسندالیہ اذا مفاجات کے بعد واقع ہو تو اہل عرب مسند کو ترک کر دیتے ہیں پس یہاں اہل عرب کے اسی استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیا گیا ہے جو اذا مفاجات کے بعد مسندالیہ واقع ہونے کی صورت میں ترک مسند پر وارد ہوا ہے۔

لان اذا الخ سے شارح نے احتراز عن العبث کی وجہ سے حذفِ مسند کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اذا مفاجات مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے پھر یہاں بعض ایسے قرائن بھی موجود ہیں جو مسند کی کسی قدر خصوصیت کا بھی اظہار کرتے ہیں مثلاً لفظ خروج یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں یہ مراد ہے کہ زید دروازے پر ہے یا زید حاضر ہے یعنی میں نکلا تو اچانک دیکھا کہ زید دروازے پر ہے۔ بہرحال جب اذا مفاجات مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور قرائن بھی موجود ہیں تو ایسی صورت میں مسند کا ذکر کرنا بظاہر عبث ہوگا پس اسی عبث سے بچنے کے لئے مسند کو حذف کر دیا گیا درآنحالیکہ حذف کا دوسرا نکتہ یعنی استعمال کا اتباع بھی موجود ہے۔

وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ اِنَّ مَحَلًّا وَّاِنَّ مُرْتَحَلًا وَّاِنَّ فِی السَّفْرِ اِذْ مَضَوْا مَهَلًا اَیْ اِنَّ لَنَا فِی الدُّنْیَا حُلُوْلًا وَّلَنَا عَنْهَا اِلَی الْاٰخِرَةِ اِرْتِحَالًا وَّالْمُسَافِرُوْنَ قَدْ تَوَغَّلُوْا فِی الْمُضِیِّ لَا رُجُوْعَ لَهُمْ نَحْنُ نَ الْمُسْنَدُ الَّذِیْ هُوَ ظَرْفٌ قَطْعًا لِقَصْدِ الْاِخْتِصَارِ وَالْعُدُوْلِ اِلٰی اَقْوَی الدَّلِیْلَیْنِ

أَعْنِيْ الْعَقْلَ وَلِضِيْقِ الْمَقَامِ أَعْنِيْ الْمُحَافَظَةَ عَلَى الشِّعْرِ وَلِاتِّبَاعِ الْاِسْتِعْمَالِ لِاِطِّرَادِ الْحَذْفِ فِيْ مِثْلِ إِنَّ مَالًا وَإِنَّ وَلَدًا وَقَدْ وَضَعَ سِيْبَوَيْهِ فِيْ كِتَابِهِ لِهٰذَا بَابًا فَقَالَ هٰذَا بَابُ إِنَّ مَالًا وَإِنَّ وَلَدًا

ترجمہ اور اس کا قول شعر بے شک آنا ہے اور بے شک چلا جانا ہے اور بے شک مسافر جب دور چلے جائیں یعنی ہمارے لئے دنیا میں آنا ہے اور ہمارے لئے دنیا سے آخرت کی طرف چلے جانا ہے اور مسافروں (مُردوں) نے جانے میں ایسا غلو کیا ہے کہ ان کے لئے واپس ہونا نہیں ہے پس وہ مسند کہ وہ قطعی طور پر ظرف ہے اختصار کے ارادے سے اور دو دلیلوں میں سے اقوی یعنی عقل کی طرف عدول کرنے کے لئے اور تنگی مقام یعنی محافظت وزن شعر کے لئے اور اتباع استعمال کے لئے حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اِنَّ مالاً و اِنَّ ولداً جیسی تراکیب میں حذف، مطرد (عام) ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے ایک باب وضع کیا ہے چنانچہ کہا ہے ہٰذا بابُ اِنَّ مالاً و اِنَّ ولداً۔

تشریح مصنف رحمہ نے حذف مسند کی پانچویں مثال اِنَّ محلا و انَّ مرتحلا ذکر کی ہے کیونکہ اس کی تقدیری عبارت یہ ہے ان لنا محلا وان لنا مرتحلا شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے لئے دنیا میں آنا بھی ہے اور ہمارے لئے اس سے رخصت ہونا بھی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آخرت کیطرف سفر کرنے والے یعنی مُردے اسکی طرف گئے اور انھوں نے جانے میں اتنا غلو کیا یعنی ان کی غَیبت اتنی طویل ہوگئی کہ اب ان کی واپسی کی کوئی توقع نہیں ہے۔ اس شعر میں مسند ظرف یعنی لنا محذوف ہے شارح نے قطعاً کا لفظ بڑھا کر اس مثال اور سابقہ مثال میں فرق کیا ہے اس طور پر کہ اس مثال میں تو قطعی اور لازمی طور پر مسند ظرف ہے اور سابقہ مثال میں مسند قطعی طور پر ظرف نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ظرف مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید بالباب اور یہ بھی احتمال ہے کہ غیر ظرف مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید حاضر۔ شارح فرماتے ہیں کہ حذف مسند کی کئی وجہیں ہیں (۱) اختصار کا ارادہ (۲) دو دلیلوں میں سے اقوی یعنی عقل کی طرف عدول کرنا (۳) مقام کی تنگی یعنی وزن شعر کی محافظت (۴) استعمال کا اتباع یعنی اس استعمال کا اتباع جو اسکی نظیر کے ترک پر وارد ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کلام میں لفظ اِنَّ مکرر ہو اور ان کا اسم بھی الگ الگ ہو تو ایسی صورت میں مسند یعنی خبر کو حذف کرنا مطرد ہے یعنی اہل عرب ایسی صورت میں بالعموم خبر کو حذف کر دیتے ہیں جیسے ان مالا وان ولدا میں مسند کو حذف کیا گیا ہے اور اس حذف کے مطرد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے اور کہا ہے ہٰذا باب ان مالا وان ولدا۔ پس سیبویہ جیسے صاحب فن کا اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسی صورت میں مسند کو حذف کرنا مطرد اور عام ہے اور یہ مثال چونکہ ان محلاً

وان مرتحلا کی نظیر ہے اسلئے اس نظیر میں ترک مسند پر استعمال کا اتباع کرتے ہوئے ان محلا وان مرتحلا میں بھی مسند کو حذف کر دیا گیا ہے۔

(فوائد) محل مصدر میمی اترنا، آنا مرتحل مصدر میمی کوچ کرنا، رخصت ہونا، چلے جانا۔ سفر سین کا فتحہ فا کا سکون۔ مسافر کی جمع اسمی۔ مہلا بُعد اور طول۔ غلو حد سے بڑھ جانا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰى قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّيْ فَقَوْلُهُ اَنْتُمْ لَيْسَ بِمُبْتَدَأٍ لِاَنَّ لَوْ اِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْفِعْلِ بَلْ هُوَ فَاعِلُ فِعْلٍ مَحْذُوْفٍ وَالْاَصْلُ لَوْ تَمْلِكُوْنَ تَمْلِكُوْنَ فَحُذِفَ الْفِعْلُ اِحْتِرَازًا عَنِ الْعَبَثِ لِوُجُوْدِ الْمُفَسِّرِ ثُمَّ اُبْدِلَ مِنَ الضَّمِيْرِ الْمُتَّصِلِ الضَّمِيْرُ الْمُنْفَصِلُ عَلٰى مَا هُوَ الْقَانُوْنُ عِنْدَ حَذْفِ الْعَامِلِ فَالْمُسْنَدُ الْمَحْذُوْفُ هٰهُنَا فِعْلٌ وَفِيْمَا سَبَقَ اِسْمٌ اَوْ جُمْلَةٌ

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول آپ فرما دیجئے اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہو۔ پس قول باری انتم مبتدا نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ لو فعل پر داخل ہوتا ہے بلکہ وہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور اصل (عبارت) یہ ہے لو تملکون تملکون پس عبث سے احتراز کرتے ہوئے فعل کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ مفسر موجود ہے پھر حذف عامل کے وقت قاعدے کے مطابق ضمیر متصل کے بدلے ضمیر منفصل کو لایا گیا پس یہاں مسند جو محذوف ہے فعل ہے اور ماقبل میں اسم یا جملہ ہے۔

تشریح حذف مسند کی چھٹی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف رح نے باری تعالیٰ کا قول قل لو انتم تملکون خزائن رحمۃ ربی پیش کیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمہ انتم مبتدا نہیں ہے بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور قرینہ یہ ہے کہ کلمہ لو جملہ اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل پر داخل ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ انتم مبتداء نہ ہو بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہو الحاصل لفظ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لو تملکون تملکون پس چونکہ مفسر یعنی دوسرا تملکون موجود ہے اسلئے عبث سے بچنے کے لئے فعل یعنی تملکون اول کو حذف کر دیا گیا یہ خیال رہے کہ دوسرا تملکون پہلے تملکون کے حذف کے بعد مفسر ہوگا اور حذف سے پہلے تاکید ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مفسَّر اور مفسِّر کا جمع ہونا باطل ہے پس چونکہ حذف کے بعد مفسَّر اور مفسِّر کے اجتماع کی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے حذف کے بعد دوسرا تملکون مفسر ہوگا۔ اور حذف سے پہلے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے حذف سے پہلے دوسرا تملکون پہلے تملکون کی تاکید ہوگا مفسر نہ ہوگا۔ الحاصل جب فعل یعنی پہلا تملکون حذف کر دیا گیا

تو اس کی ضمیر متصل کو ضمیر منفصل (انتم) سے بدل دیا گیا کیونکہ عامل یعنی فعل کے حذف کیوقت صرفی اور نحوی قاعدہ یہ ہی ہے کہ ضمیر متصل کو ضمیر منفصل سے بدل دیا جائے شارح نے اس مثال اور سابقہ مثال ان محلا وان مرتحلا میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس مثال میں مسند محذوف فعل (تملکون) ہے اور سابقہ مثال میں اسم ہے یا جملہ ہے اس طور پر کہ سابقہ مثال میں مسند لنا ظرف ہے جس کے لئے متعلق کا ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا متعلق اسم فاعل مقدر مانا گیا تو مسند اسم ہوگا اور اگر اس کا متعلق فعل مقدر مانا گیا تو مسند جملہ ہوگا۔ بہرحال جب دونوں مثالوں میں فرق ہے تو تکرار کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ يَحْتَمِلُ الْاَمْرَيْنِ حَذْفُ الْمُسْنَدِ اَوِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَیْ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ اَجْمَلُ اَوْ فَاَمْرِیْ صَبْرٌ جَمِيْلٌ فَفِی الْحَذْفِ تَكْثِيْرُ الْفَائِدَةِ بِاِمْكَانِ حَمْلِ الْكَلَامِ عَلٰى كُلٍّ مِّنَ الْمَعْنَيَيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ ذُكِرَ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ نَصًّا فِیْ اَحَدِهِمَا

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول فصبر جمیل دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے مسند یا مسند الیہ کے حذف کا یعنی فصبر جمیل اجمل یا فامری صبر جمیل پس حذف میں فائدہ زائد ہے کہ کلام کو دونوں معانی میں سے ہر ایک پر محمول کرنے کا امکان ہے اس کے برخلاف اگر ذکر کیا جائے کیونکہ ذکر ان دونوں میں سے ایک میں نص ہوگا۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فصبر جمیل کے ذریعہ ایسی مثال ذکر کی ہے جو حذف مسند اور حذف مسند الیہ دونوں کا احتمال رکھتی ہے حذف مسند کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فصبر جمیل اجمل صبر جمیل موصوف صفت سے ملکر مسند الیہ اور اجمل اس کا مسند ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ میں میرا صبر جمیل صبر غیر جمیل سے اجمل ہے اور حذف مسند الیہ کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فامری صبر جمیل میرا معاملہ یعنی میری وہ شان جس کے ساتھ متصف ہونا مناسب ہے صبر جمیل ہے اس تقدیر پر امری مضاف مضاف الیہ سے مل کر مسند الیہ اور صبر جمیل موصوف صفت سے مل کر اس کا مسند ہوگا۔ اس مثال میں ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ مسند اور مسند الیہ دونوں محذوف ہوں۔ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی لی صبر وہو جمیل میرے لئے صبر ہے اور وہ جمیل (اچھا) ہے اس تقدیر پر لی مسند محذوف ہوگا اور ہو مسند الیہ محذوف ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حذف میں فائدہ زیادہ ہے کیونکہ حذف کیصورت میں کلام کو احتمالات ثلاثہ میں سے ہر احتمال پر محمول کیا جا سکتا ہے اسکے برخلاف اگر ذکر کیا گیا تو ایک احتمال متعین ہو جائے گا اس کے علاوہ دوسرے احتمالات پر محمول کرنا ممکن نہ رہے گا۔

(فوائد) صبر جمیل وہ کہلاتا ہے جہاں مخلوق کے سامنے شکوہ شکایت نہ ہو اگرچہ خالق کے سامنے شکوہ کیا گیا ہو جیسا کہ سیدنا یعقوب علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کی جدائی کا مخلوق کے سامنے کوئی شکوہ نہیں کیا تھا۔ البتہ انما اشکو بثی وحزنی الی اللہ کہہ کر اپنے خالق کے سامنے شکوہ کیا تھا۔ ہجر جمیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ اذیت نہ پائی جائے۔ صفح جمیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ عتاب نہ ہو یعنی جس کے ساتھ درگذر کا معاملہ کیا جائے اس پر عتاب نہ کیا جائے تو یہ صفح جمیل اور اچھے انداز میں درگذر کرنا ہے۔ (دسوقی)

وَلَابُدَّ لِلْحَذْفِ مِنْ قَرِيْنَةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهِ لِيُفْهَمَ الْمَعْنٰى كَوُقُوْعِ الْكَلَامِ جَوَابًا لِسُؤَالٍ مُحَقَّقٍ نَحْوُ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ اَیْ خَلَقَهُنَّ اللّٰهُ فَحُذِفَ الْمُسْنَدُ لِاَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ عِنْدَ تَحَقُّقِ مَا فُرِضَ مِنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ يَكُوْنُ جَوَابًا عَنْ سُؤَالٍ مُحَقَّقٍ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ الْمَرْفُوْعَ فَاعِلٌ وَالْمَحْذُوْفُ فِعْلُهٗ اَنَّهٗ جَاءَ عِنْدَ عَدَمِ الْحَذْفِ كَذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِیْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ

ترجمہ اور حذف کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو محذوف پر دلالت کرنے والا ہو تاکہ معنی سمجھے جاسکیں جیسے کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا جیسے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو کہیں گے اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے پس مسند حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام اس چیز کے متحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء سے فرض کیا گیا ہے سوال محقق کا جواب ہے اور اس بات کی دلیل کہ مرفوع فاعل ہے اور محذوف اس کا فعل ہے یہ ہے کہ عدم حذف کے وقت بھی ایسا ہی آیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو جواب میں کہیں گے کہ ان کو عزیز العلیم نے پیدا کیا ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کریگا آپ فرما دیجئے ان کو وہی زندہ کریگا جس نے ان کو پہلی مرتبہ پیدا کیا ہے۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ مسند کا حذف خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا حذف مسند کے لئے ایک ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہوگا جو مسند محذوف پر دلالت کرے تاکہ معنی اور مراد سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح حذف مسند کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے لئے بھی قرینہ

کا ہونا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مسندالیہ کے حذف کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی بغیر قرینہ کے بھی مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ جب مفعول بہ، فاعل کے قائم مقام ہو تو یہاں مسندالیہ (فاعل) بغیر قرینہ کے محذوف ہوتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حذفِ مسند کے قرینہ میں تفصیل ہے کہ حذفِ مسند کا قرینہ کبھی سوال محقق ہوتا ہے اور کبھی سوال مقدر ہوتا ہے اور حذفِ مسندالیہ کے قرینہ میں یہ تفصیل نہیں ہے پس اس تفصیل کو بیان کرنے کے لئے خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ الحاصل حذفِ مسند کا قرینہ یہ ہے کہ کوئی کلام سوال محقق یا سوال مقدر کا جواب واقع ہو۔ سوال محقق کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ اگر آپ ان کفار سے یہ سوال کریں کہ زمین و آسمان کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ جواب میں یہی کہیں گے کہ اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔ پس آیت میں یہ کلام یعنی اللہ اس چیز کے متحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء یعنی ولئن سألتہم من خلق سے فرض کیا گیا ہے۔ سوال محقق کا جواب ہے اور کسی کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا چونکہ حذفِ مسند پر قرینہ ہوتا ہے اس لئے اس قرینہ سے معلوم ہوا کہ آیت میں مسند یعنی فعل خَلَقَ محذوف ہے اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ آیت میں سوال محقق نہیں ہے کیونکہ کلمۂ اِن شک کے لئے آتا ہے نہ کہ تحقق اور یقین کے لئے۔ نیز اِنْ سَأَلْتَہُمْ قضیہ شرطیہ ہے جو نہ وقوع کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم وقوع کا اور جب ایسا ہے تو اس آیت کو سوال محقق کے جواب کی مثال میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ کسی کلام کے سوال محقق کا جواب واقع ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ سوال اس وقت محقق ہو جبکہ شرط و جزاء سے فرض کی ہوئی چیز متحقق ہو مثلاً یہ فرض کیا گیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار سے یہ سوال کیا اور کفار نے آپ کو یہ جواب دیا پس اس کے تحقق کے وقت کفار کا قول "اللہ" بلاشبہ سوال محقق کا جواب واقع ہوگا۔ مگر اس جواب پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو محقق اور مقدر کے درمیان فرق ہی ظاہر نہ ہوگا بلکہ ہر مقدر محقق ہو جائے گا کیونکہ ہر مقدر کے تحقق کو فرض کیا جا سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا محقق اور مقدر کی تقسیم کرنا کیسے درست ہوگا بقول علامہ دسوقی بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ محقق سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود ہو اور بالفعل اس کا تکلم کر سکتا ہو اور مقدر سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود نہ ہو اور بالفعل اس کا تکلم نہ کر سکتا ہو۔

والدلیل علی ان سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے آیت میں اللہ کو فاعل قرار دیا ہے اور اس کا فعل یعنی مسند محذوف مانا ہے۔ ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ لفظ اللہ کو مبتداء بنا دیا جاتا اور خبر (مسند) محذوف ہوتی اور تقدیری عبارت اللہ خلقھن ہوتی اس صورت میں بھی یہ آیت حذفِ مسند کی مثال ہو جاتی اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے کیونکہ باری تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ قل من ینجیکم من ظلمات البر والبحر اس کے بعد فرمایا " قل اللہ ینجیکم منہا "، دیکھئے اس آیت میں اللہ مبتداء ہے اور ینجیکم منہا اس کی خبر ہے پس

جس طرح اللہ یہمیکم میں مبتدا رخبر کی ترکیب ہے اسی طرح اللہ خلقھن میں بھی مبتدا خبر کی ترکیب ہونی چاہیئے تھی اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں اول کا وقوع یعنی فعل و فاعل کی ترکیب زیادہ ہے چنانچہ ایک جگہ فرمایا ہے:۔ ولئن سألتھم من خلق السموات والارض لیقولن خلقھن العزیز العلیم ۔ اور دوسری جگہ فرمایا ہے قال من یحیی العظام وہی رمیم. قل یحییھا الذی انشأھا اول مرۃ ۔ پہلی آیت میں العزیز العلیم اور دوسری آیت میں الذی انشاھا اول مرۃ کو فاعل بنایا گیا ہے نہ کہ مبتدا. پس مصنف کی ذکر کردہ آیت میں لفظ اللہ اگرچہ مبتدا، اور فاعل دونوں کا احتمال رکھتا ہے مگر قرآن میں فاعل ہونے کا وقوع زیادہ ہے اور محتمل کو اکثر پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے اسلئے مذکورہ مثال میں اللہ کو فاعل بنایا گیا اور مبتدا نہیں بنایا گیا۔

اَوْ مُقَدَّرٍ عَطْفٌ عَلٰی مُحَقَّقٍ نَحْوُ قَوْلِ ضِرَارِ بْنِ نَھْشَلٍ فِیْ مَرْثِیَۃِ یَزِیْدَ بْنِ نَھْشَلٍ ع لِیُبْكَ یَزِیْدُ كَاَنَّهٗ قِیْلَ مَنْ یَبْكِیْهِ فَقَالَ ضَارِعٌ اَیْ یَبْكِیْهِ ضَارِعٌ ذَلِیْلٌ لِخُصُوْمَةٍ لِاَنَّهٗ كَانَ مَلْجَاً لِلْاَذِلَّاءِ وَعَوْنًا لِلضُّعَفَاءِ وَتَمَامُهٗ ع وَمُخْتَبِطٌ مِمَّا تُطِیْحُ الطَّوَائِحُ ۔ وَالْمُخْتَبِطُ الَّذِیْ یَاْتِیْ اِلَیْكَ لِلْمَعْرُوْفِ مِنْ غَیْرِ وَسِیْلَةٍ وَالْاِطَاحَةُ الْاِذْهَابُ وَالْاِهْلَاكُ. وَالطَّوَائِحُ جَمْعُ مُطِیْحَةٍ عَلٰی غَیْرِ الْقِیَاسِ كَلَوَاقِحَ جَمْعُ مُلْقِحَةٍ وَمِمَّا یَتَعَلَّقُ بِمُخْتَبِطٍ وَمَا مَصْدَرِیَّةٌ اَیْ سَائِلٌ یَسْاَلُ مِنْ اَجْلِ اِذْهَابِ الْوَقَائِعِ مَالَهٗ اَوْ بِیَبْكِیْ الْمُقَدَّرِ اَیْ یَبْكِیْ لِاَجْلِ اِذْهَابِ الْمَنَایَا یَزِیْدَ وَنَظِیْرُ عَلَی التَّقْدِیْرَیْنِ بِمَعْنَی الْمَاضِیْ عَدَلَ اِلَیْهِ اِسْتِحْضَارًا لِصُوْرَةِ ذٰلِكَ الْاَمْرِ الْهَائِلِ۔

ترجمہ یا سوال مقدر کا جواب ہو (یہ) محقق پر معطوف ہے جیسے یزید بن نہشل کے مرثیہ میں ضرار بن نہشل کا شعر چاہیئے کہ یزید کو رویا جائے گویا کہا گیا اسکو کون روئے گا پس اس نے کہا ضارع. یعنی اس کو وہ شخص روئے جو خصومت کے وقت عاجز اور ذلیل ہو کیونکہ یزید کمزوروں کا ملجا اور ضعیفوں کا مددگار تھا۔ اور اسکا آخری مصرعہ یہ ہے: اور سائل بے وسیلہ اسوجہ سے کہ حوادث نے اس کے مال کو ہلاک کر دیا ہے۔ اور مختبط وہ شخص ہے جو طلب احسان کے لئے بلا وسیلہ تیرے پاس آئے اور اطاحت کے معنی اذہاب اور اہلاک کے ہیں اور طوائح خلاف قیاس مطیحۃ کی جمع ہے جیسے لواقح ملقحۃ کی جمع ہے اور مما مختبط سے متعلق ہے اور ما مصدریہ ہے یعنی سائل اسوجہ سے سوال کرے کہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔ یا یبکی مقدر سے متعلق ہے یعنی اسوجہ سے روئے کہ موتوں

نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے۔ دونوں صورتوں میں تطیح ماضی کے معنی میں ہے شاعر نے اس خوف ناک امر کی صورت کو مستحضر کرنے کے لئے مضارع کی طرف عدول کیا ہے۔

تشریح متن میں لفظ مقدر، لفظ محقق پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ حذف مسند کا قرینہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال محقق کا جواب واقع ہو جیسا کہ اس کی مثال گذر چکی ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال مقدر کا جواب واقع ہو جیسا کہ یزید بن نہشل کے مرثیہ میں اسکے بھائی ضرار بن نہشل کا یہ شعر ہے ۔ لیبک یزید ضارع لخصومۃ ، ومختبط مما تطیح الطوائح۔ لیبک فعل امر مجہول، یزید اس کا نائب فاعل۔ ضارع۔ حقیر، ذلیل، عاجز لخصومۃ کا لام توقیت کے لئے ہے یعنی بوقت خصومت، یا تعلیل کے لئے ہے یعنی خصومت کی وجہ سے۔ مختبط۔ وہ شخص ہے جو بلا وسیلہ طلب احسان کے لئے تیرے پاس آئے۔ اطاحت ہلاک کرنا ضائع کرنا طوائح خلاف قیاس مطیحۃ کی جمع ہے کیونکہ فواعل قیاساً فاعلۃ کی جمع ہے نہ کہ مفعلۃ کی پس طوائح قیاساً طائحۃ کی جمع ہوگی اور رہا مطیحۃ تو قیاساً اسکی جمع مطیحات آتی ہے یا مطاوح آتی ہے۔ الحاصل طوائح۔ مطیحۃ کی خلاف قیاس جمع ہے جیسا کہ لواقح، ملقحۃ کی خلاف قیاس جمع ہے کیونکہ قیاساً اس کی جمع ملقحات آتی ہے۔ یا ملاقح آتی ہے مما میں ما مصدریہ ہے اور یہ مختبط کے متعلق ہے یا یبکی جو فعل مقدر ہے اس کے متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ مما مختبط کے متعلق ہو یا یبکی مقدر کے متعلق ہو دونوں صورتوں میں تطیح فعل مضارع ماضی کے معنی میں ہے، اس خوفناک صورت کو مستحضر کرنے کے لئے شاعر نے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اس شعر میں ضارع مسند الیہ (فاعل) ہے اور اس کا مسند (فعل) محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یبکیہ ضارع اور اس کے حذف پر قرینہ کلام (ضارع) کا سوال مقدر کے جواب میں واقع ہونا ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ یزید کو رویا جانا چاہیئے مگر اس پر سوال ہوا من یبکیہ اس کو کون روئے گا شاعر نے اس کے جواب میں کہا ضارع یعنی یبکیہ ضارع اس کو وہ شخص روئے گا جو بوقت خصومت اپنے مقابل سے عاجز ہو کیونکہ یزید کمزوروں اور ضعیفوں کا مددگار تھا اور سائل بے وسیلہ روئے گا کیونکہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا اور یزید ایسے وقت میں لوگوں کی مدد کرتا تھا یا ضارع اور مختبط اسلئے روئیں گے کہ منایا اور موتوں نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے دوسرے ترجمہ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ایک شخص پر ایک موت واقع ہوتی ہے نہ کہ متعدد لہذا منایا بصیغہ جمع ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ منایا سے مراد اسباب موت ہیں اور موت کے اسباب بہت سے ہوسکتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ المنایا پر الف لام جنس کا ہے اور لام جنس جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کر دیتا ہے اور جب جمعیت کے معنی باطل ہو گئے تو وہ ایک پر بھی صادق آئے گا۔

وَفَضْلُهُ اَیْ رُجْحَانُ نَحْوُ لِيُبْكَ يَزِيْدُ ضَارِعٌ مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُوْلِ عَلٰى خِلَافِهِ يَعْنِيْ لِيَبْكِ يَزِيْدَ ضَارِعٌ مَبْنِيًّا لِلْفَاعِلِ نَاصِبًا لِيَزِيْدَ وَرَافِعًا لِضَارِعٍ بِتَكْرَارِ

الْاِسْنَادِ بِاَنْ اُجْمِلَ اَوَّلًا اِجْمَالًا ثُمَّ فُصِّلَ تَفْصِيْلًا اَمَّا التَّفْصِيْلُ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا الْاِجْمَالُ فَاِنَّهٗ لَمَّا قِيْلَ لِيُبْكَ يَزِيْدُ عُلِمَ اَنَّ هُنَاكَ بَاكِيًا يُسْنَدُ اِلَيْهِ هٰذَا الْبُكَاءُ لِاَنَّ الْمُسْنَدَ اِلَى الْمَفْعُوْلِ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ فَاعِلٍ مَحْذُوْفٍ اُقِيْمَ هُوَ مُقَامَهٗ وَلَاشَكَّ اَنَّ الْمُتَكَرِّرَ اَوْكَدُ وَاَقْوٰى وَاِنَّ الْاِجْمَالَ ثُمَّ التَّفْصِيْلَ اَوْقَعُ فِى النَّفْسِ وَبِوُقُوْعِ نَحْوِ يَزِيْدَ غَيْرَ فَضْلَةٍ لِكَوْنِهٖ مُسْنَدًا اِلَيْهِ لَامَفْعُوْلًا كَمَا فِىْ خِلَافِهٖ وَبِكَوْنِ مَعْرِفَةِ الْفَاعِلِ كَحُصُوْلِ نِعْمَةٍ غَيْرِ مُتَرَقَّبَةٍ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ غَيْرُ مُطْمِعٍ فِىْ ذِكْرِهٖ اَىْ ذِكْرِ الْفَاعِلِ لِاِسْنَادِ الْفِعْلِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَتَمَامُ الْكَلَامِ بِهٖ بِخِلَافِ مَا اِذَا بُنِىَ لِلْفَاعِلِ فَاِنَّهٗ مُطْمِعٌ فِىْ ذِكْرِ الْفَاعِلِ اِذْ لَابُدَّ لِلْفِعْلِ مِنْ شَيْءٍ يُسْنَدُ هُوَ اِلَيْهِ

ترجمہ اور اس کی فضیلت یعنی لیبک یزید ضارع مبنی للمفعول کا اسکے خلاف یعنی لیبک یزید ضارع مبنی للفاعل پر راجح ہونا در آنحالیکہ یزید کے لئے ناصب ہو اور ضارع کے لئے رافع ہو تکرار اسناد کی وجہ سے بایں طور کہ پہلے مجمل ذکر کیا گیا ہے پھر تفصیل کی گئی ہے۔ بہرحال تفصیل تو ظاہر ہے اور رہا اجمال تو اسلئے کہ جب لیبک یزید کہا گیا تو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکاء کو منسوب کیا جائے گا کیونکہ مسند الی المفعول کے لئے فاعل محذوف ضروری ہے جس کے قائم مقام اس مفعول کو کیا گیا ہو اور بلاشبہ مکرر زیادہ قوی اور زیادہ مؤکد ہوتا ہے اور اجمال کے بعد تفصیل اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یزید کے غیر فضلہ واقع ہونے کی وجہ سے کیونکہ وہ مسند الیہ ہے نہ کہ مفعول جیسا کہ اسکے خلاف میں ہے۔ اور فاعل کی معرفت کے حصولِ نعمتِ غیر مترقبہ کی طرح ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ اول کلام فاعل کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں ہے کیونکہ فعل کی اسناد مفعول کی طرف ہے اور اس سے کلام تمام ہو جاتا ہے برخلاف اس کے جب وہ مبنی للفاعل ہو کیونکہ وہ ذکر فاعل کی امید دلانے والا ہے اسلئے کہ فعل کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اس کو مسند کیا جا سکے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شاعر نے لیبک صیغہ مجہول کیساتھ پڑھ کر مسند کو محذوف مانا ہے حالانکہ اصل یعنی معروف کے ساتھ پڑھنا بھی ممکن تھا کیونکہ معروف کی صورت میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا ہے اور اس صورت میں یزید مفعول ہو جاتا اور ضارع فاعل ہو جاتا اور کلام میں نہ حذفِ مسند ہوتا اور نہ حذفِ مسند الیہ۔ پس امکانِ اصل کے باوجود شاعر نے صیغہ مجہول کی طرف عدول کیوں کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر نے جس کی طرف عدول کیا ہے وہ اس سے افضل اور راجح ہے جس سے عدول کیا ہے یعنی صیغہ مجہول کے ساتھ لیبک یزید ضارعٌ۔ اس صیغہ معروف سے

افضل اور راجح ہے جو یزید کے لئے ناصب اور ضارع کے لئے رافع ہے اور وجہ فضیلت ایک تو یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں اسناد مکرر ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اسناد اولاً تو اجمالاً پائی جاتی ہے اس کے بعد تفصیلاً پائی جاتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اسناد کا تفصیلاً پایا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ جب بکی فعل کی ایک معین چیز یعنی ضارع کی طرف اسناد کر دی گئی تو فاعل یعنی ضارع جو فعل کا مستحق ہے صراحۃً مذکور ہوگیا اور فاعل کا صراحۃً مذکور ہونا ہی اسناد تفصیلی ہے اور اجمالاً اسناد اس طرح پائی گئی کہ جب لیبک یزیدُ (چاہیئے کہ یزید رویا جائے) کہا گیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکا کی اسناد کی جائیگی کیونکہ جو فعل مفعول بہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کے لئے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے قائم مقام وہ مفعول بہ ہوتا ہے پس یہاں شعر میں مفعول بہ کی طرف فعل کی اسناد اس بات کی خبر دیتی ہے کہ اس فعل کا کوئی فاعل ہے جو اس بات کا مستحق ہے کہ اس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے مگر وہ فاعل ابھی تک ذکر نہیں کیا گیا اسناد اجمالی کے یہی معنی ہیں۔ الحاصل لیبک کو مجہول پڑھنے کی صورت میں اسناد اولاً اجمالاً پائی گئی اور پھر تفصیلاً پائی گئی اور یہ بلا شبہ تکرار اسناد ہے اور متکرر میں تقویت اور تاکید زیادہ ہوتی ہے اور تفصیل بعد الاجمال اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یہ بات چونکہ معروف پڑھنے کی صورت میں نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اس مقام پر لیبک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہوگا۔ دوسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں یزید غیر فضلہ واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں نائب فاعل ہوگا اور نائب فاعل مسند الیہ ہوتا ہے اور مسند الیہ کلام میں عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہوتا ہے اور معروف کی صورت میں یزید مفعول بہ ہوگا اور مفعول بہ فضلہ واقع ہوتا ہے اور کسی چیز کا کلام میں غیر فضلہ واقع ہونا افضل اور راجح ہے لہذا لیبک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہے رہا یہ سوال کہ اگر یزید فضلہ یعنی مفعول بہ واقع ہو جاتا تو اس میں کیا حرج تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرثیہ چونکہ یزید کے احوال کے بیان میں ہے اسلئے یزید مقصود بالذات ہے اور جب یزید مقصود بالذات ہے تو کلام میں اس کا نام بھی عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہونا چاہیئے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ لیبک کو مجہول پڑھا جائے پس معلوم ہوا کہ اس شعر میں لیبک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہے۔ تیسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں فاعل یعنی ضارع کی معرفت نعمتِ غیر مترقبہ کے طور پر ہوگی کیونکہ فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کی طرف ہوتی ہے اور مفعول بہ کے ذکر سے کلام پورا ہو جاتا ہے فاعل کا انتظار نہیں رہتا پس جب لیبک مجہول کے بعد یزید نائب فاعل کو ذکر کیا گیا تو کلام چونکہ پورا ہوگیا اسلئے یہ کلام فاعل کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں رہا یعنی فاعل کا انتظار نہیں رہا مگر جب اس کے بعد فاعل یعنی ضارع کا ذکر کیا گیا تو اس کا حصول نعمتِ غیر مترقبہ کے طور پر ہوا اس کے برخلاف اگر لیبک بصیغہ معروف ذکر کیا جاتا تو فاعل کی امید بھی ہوتی اور اس کا انتظار بھی ہوتا کیونکہ فعل معروف کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے اور جب ایسا ہے تو فعل معروف کی صورت میں فاعل کی معرفت نعمتِ غیر مترقبہ کے طور پر

ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ نعمت غیر مترقبہ کے طور پر حصول زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتا ہے اور جو چیز زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتی ہے وہ افضل ہوتی ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ لبیک کو بصیغہ مجہول پڑھنا افضل ہے۔

وَاَمَّا ذِكْرُهٗ اَیْ ذِكْرُ الْمُسْنَدِ فَلِمَا مَرَّ فِیْ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ مِنْ كَوْنِهٖ اَلْاَصْلَ مَعَ عَدَمِ الْمُقْتَضِیْ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ وَمِنَ الْاِحْتِیَاطِ لِضُعْفِ التَّعْوِیْلِ عَلَی الْقَرِیْنَةِ مِثْلُ خَلَقَهُنَّ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ وَمِنَ التَّعْرِیْضِ بِغَبَاوَةِ السَّامِعِ نَحْوُ مُحَمَّدٌ نَبِیُّنَا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ فِیْ جَوَابِ مَنْ قَالَ مَنْ نَبِیُّكُمْ وَغَیْرُ ذٰلِكَ اَوْ لِاَجْلِ اَنْ یَتَعَیَّنَ بِذِكْرِ الْمُسْنَدِ كَوْنُهٗ اِسْمًا فَیُفِیْدُ الثُّبُوْتَ اَوْ فِعْلًا فَیُفِیْدُ التَّجَدُّدَ

ترجمہ اور مسند کا ذکر کرنا تو وہ انھیں نکات کی وجہ سے ہے جو ذکر مسند الیہ میں گذر چکے ہیں یعنی ذکر کا اصل ہونا اور اس سے عدول کے مقتضی کا نہ ہونا اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاط کا ہونا جیسے خلقهن العزیز العلیم اور سامع کی غباوت پر تعریض کرنا جیسے محمدٌ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے جواب میں جس نے کہا من نبیکم اور اس کے علاوہ یا اس لئے تاکہ ذکر مسند سے اس کا اسم ہونا جو مفید ثبوت ہے یا فعل ہونا جو مفید تجدد ہے متعین ہوجائے۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا ذکر کرنا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا ہے کہ کلام میں مسند کو انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کیا جاتا ہے مثلاً حذف کے مقابلہ میں ذکر کا اصل ہونا بشرطیکہ ذکر سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہ ہو جیسے آپ ابتداءً فرمائیں زیدٌ صالحٌ اس مثال میں مسند (صالح) کا ذکر اصل ہونے اور مقتضی عدول نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً ذکر کرنا جیسے کسی نے کہا من اکرم العرب فی الجاهلیة زمانہ جاہلیت میں عرب کا سب سے بڑا سخی کون تھا۔ اس کے جواب میں کہا گیا حاتم اجود اس جواب میں مسند (اجود) کا ذکر احتیاطاً اس احتمال کی وجہ سے کیا گیا ہے کہ کہیں سائل سوال سے غافل نہ ہوگیا ہو اور جیسے آیت خلقهن العزیز العلیم میں مسند یعنی العزیز العلیم کا ذکر اسی وجہ سے کیا گیا ہے۔ شارح کی ذکر کردہ مثال خلقهن العزیز العلیم پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا بھی حذف مسند کا قرینہ ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے اور یہ بات آپکو بھی معلوم ہے کہ یہ آیت باری تعالیٰ کے قول "لیقولن اللہ" کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سوال محقق کا جواب ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں سے ایک (خلقهن العزیز العلیم) میں قرینہ پر اعتماد کو کمزور اور دوسری (لیقولن اللہ) میں قرینہ پر اعتماد کو قوی کیسے کہا گیا ہے حالانکہ دونوں آیتوں میں

سوال، سائل اور مسئول تینوں میں اتحاد ہے پس لیقولن اللہ میں قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے احتراز عن العبث کی وجہ سے حذفِ مسند کا قائل ہونا اور خلقھن العزیز العلیم میں قرینہ پر ضعفِ اعتماد کی وجہ سے ذکرِ مسند کا قائل ہونا کیسے درست ہوگا یعنی دونوں آیتوں میں فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسئول یعنی مشرکین اپنے کفر کی وجہ سے اعتقاداً بڑے غبی ہیں چنانچہ انکو کبھی تو یہ وہم ہوتا ہے کہ سائل یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم سوال کرنے کے بعد اپنے سوال سے غافل ہوجاتے ہیں چنانچہ وہ پورا جواب ذکر کرتے ہیں یعنی مسند اور مسندالیہ دونوں کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی انکو یہ وہم نہیں ہوتا لہذا وہ قرینۂ سوال پر اعتماد کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیتے ہیں۔ الحاصل ان کے وہم کے مختلف ہونے کی وجہ سے جواب مختلف ہوگیا کہ ایک بار حذفِ مسند کے ساتھ جواب دیا اور ایک بار ذکرِ مسند کے ساتھ جواب دیا۔ اور ذکر کی ایک وجہ سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنا ہے یعنی کبھی سامع کی غباوت اور کند ذہنی کو آشکارا کرنے کے لئے مسند کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے خالد سے سوال کیا من نبیکم۔ خالد نے جواب میں کہا محمد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم محمد ہمارے نبی ہیں۔ جواب میں محمد پر اکتفا کرنا کافی تھا بقرینہ سوال نبینا ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر خالد نے یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ میرا مخاطب یعنی سائل اس قدر غبی ہے کہ وہ قرینہ کے باوجود سمجھنے پر قادر نہیں ہے مسند یعنی نبینا کو ذکر کر دیا ان کے علاوہ اور بھی وجوہ ذکر ہیں مصنف رح فرماتے ہیں کہ مسند کو یا تو ان وجوہ کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جو ذکرِ مسندالیہ میں گذر چکیں ہیں اور یا اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مسند کا اسم ہونا یا فعل ہونا متعین ہوجائے کیونکہ اسم کی صورت میں ثبوت کا فائدہ دیگا اور فعل کی صورت میں تجدد اور حدوث کا فائدہ دیگا۔ اس کے برخلاف اگر حذف کیا گیا تو اس میں اسم اور فعل دونوں کا احتمال ہوگا کوئی ایک متعین نہ ہوگا پس اگر افادۂ ثبوت کے لئے اسم ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو یا افادۂ تجدد کیلئے فعل ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو تو مسند کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

وَاَمَّا اِفْرَادُهٗ اَیْ جَعْلُ الْمُسْنَدِ غَیْرَ جُمْلَةٍ فَلِکَوْنِهٖ غَیْرَ سَبَبِیٍّ مَعَ عَدَمِ اِفَادَةِ تَقَوِّی الْحُکْمِ اِذْ لَوْ کَانَ سَبَبِیًّا نَحْوُ زَیْدٌ قَامَ اَبُوْهُ اَوْ مُفِیْدًا لِلتَّقَوِّیْ نَحْوُ زَیْدٌ قَامَ فَهُوَ جُمْلَةٌ قَطْعًا وَاَمَّا نَحْوُ زَیْدٌ قَائِمٌ فَلَیْسَ بِمُفِیْدٍ لِلتَّقَوِّیْ بَلْ قَرِیْبٌ مِنْ زَیْدٌ قَامَ فِیْ ذٰلِكَ وَقَوْلُهٗ مَعَ عَدَمِ اِفَادَةِ التَّقَوِّیْ مَعْنَاهُ مَعَ عَدَمِ اِفَادَةِ نَفْسِ التَّرْکِیْبِ تَقَوِّیَ الْحُکْمِ فَیَخْرُجُ مَا یُفِیْدُ التَّقَوِّیْ بِحَسَبِ التَّکْرِیْرِ نَحْوُ عَرَفْتُ عَرَفْتُ اَوْ بِحَرْفِ التَّاکِیْدِ نَحْوُ اِنَّ زَیْدًا عَارِفٌ اَوْ نَقُوْلُ اِنَّ تَقَوِّیَ الْحُکْمِ فِی الْاِصْطِلَاحِ هُوَ تَاکِیْدُهٗ بِالطَّرِیْقِ الْمَخْصُوْصِ نَحْوُ زَیْدٌ قَامَ۔

ترجمہ اور بہرحال مسند کو مفرد لانا یعنی مسند کو غیر جملہ بنانا سو اسلئے ہے کہ مسند غیر سببی ہے اور تقوی حکم کے لیے مفید نہیں ہے اسلئے کہ اگر مسند سببی ہوتا جیسے زید قام ابوہ یا مفید تقوی ہوتا جیسے زید قام تو یقیناً جملہ ہوتا اور رہی زید قائم جیسی مثال تو وہ مفید تقوی نہیں ہے بلکہ مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے اور مصنف کا قول مع عدم افادۃ التقوی اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دے۔ پس جو ترکیب تکرار کے اعتبار سے تقوی کا فائدہ دیتی ہے وہ خارج ہوجائے گی جیسے عرفت عرفت یا حرفِ تاکید کی وجہ سے مفید تقوی ہو جیسے ان زیدا عارف، یا ہم یوں کہیں کہ تقوی حکم اصطلاح میں حکم کی مخصوص طریقہ پر تاکید ہے جیسے زید قام۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت اس کو مفرد لانا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مفرد ہونے کا مطلب ہے اس کا جملہ نہ ہونا یعنی یہاں مفرد سے مراد یہ ہے کہ وہ جملہ نہ ہو پس اس تعریف کے اعتبار سے مفرد، مرکب اضافی اور توصیفی کو شامل ہوجائے گا کیونکہ مرکب اضافی اور توصیفی جملہ نہیں ہوتا بہرحال مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کلام میں مفرد واقع ہو یعنی جملہ نہ واقع ہو۔ رہا یہ سوال کہ مسند کلام میں مفرد کب لایا جائے گا تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند کلام میں اسوقت مفرد لایا جائے گا جبکہ مقام دو باتوں کا تقاضہ کرتا ہو۔ ایک تو یہ کہ مسند غیر سببی ہو دوم یہ کہ مسند تقوی حکم کا فائدہ نہ دیتا ہو کیونکہ اگر مسند سببی ہو جیسا کہ زید قام ابوہ میں قام ابوہ مسند سببی ہے یا مسند مفید تقوئ حکم ہوگا جیسا کہ زید قام میں قام مسند، مفید تقوّیِ حکم ہے تو ان دونوں صورتوں میں مسند قطعی طور پر جملہ ہوگا حاصل یہ ہے کہ اگر مذکورہ دو علتوں (مسند کا سببی ہونا، مسند کا مفید تقوئ حکم ہونا) میں سے ایک علت بھی پائی گئی تو مسند کا جملہ لانا ضروری ہوگا اور اگر دونوں نہ پائی جائیں تو مسند کا مفرد لانا ضروری ہوگا واما نحو زید قائم سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زید قائم میں قائم مسند مفرد ہے حالانکہ قائم ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے مفید تقوی ہے پس اس مثال میں معلول (مسند کا مفرد ہونا) تو پایا گیا مگر علت (مسند کا مفید تقوی نہ ہونا) نہیں پائی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ زید قائم مفید تقوی ہے بلکہ یہ مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے یعنی زید قام جو مفید تقوی ہے زید قائم اس کے قریب قریب ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قائم، قام کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جسطرح قام اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کیطرف راجع ہے اسی طرح قائم بھی اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کی طرف راجع ہے اور قائم خالی عن الضمیر (اسم جامد) کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب اور غیبت تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اور متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انا زید، انت زید، ہو زید اسی طرح لفظ قائم بھی متغیر نہیں ہوتا بلکہ تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم ہو قائم۔ پس اگر اس طرف نظر کی جائے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے تو زید قائم مفید تقوی ہوگا اور اگر اس طرف نظر کی جائے کہ وہ اسم جامد کے مشابہ ہے تو مفید تقوی نہ ہوگا پس دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا ہے کہ

زید قائم مفید تقوی ہونے میں، زید قام کے مرتبہ میں تو نہیں ہے، البتہ زید قام کے قریب قریب ہے پس جب زید قائم مفید تقوی ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے اور اس کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس مثال میں مسند کو مفرد لانے کی علت (مسند کا مفید تقوی نہ ہونا) بھی پائی گئی اور جب مفرد لانے کی علت پائی گئی تو اس مثال میں مسند کے مفرد ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس جواب کو مختصر لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تقوی حکم سے ہماری مراد تقوی کامل معتبر ہے اور زید قائم میں تقوی حکم تو ہے لیکن تقوی کامل معتبر نہیں ہے اور جب اس مثال میں تقوی کامل معتبر نہیں ہے تو جملہ لانے کی علت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس مسند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

وقولہ مع عدم افادۃ التقوی سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ مسند کو جملہ لانے کی ایک علت مسند کا مفید تقوی ہونا ہے یعنی مسند کے مفید تقوی ہونے کی صورت میں مسند کو جملہ لایا جائے گا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسند مفید تقوی ہے لیکن وہاں مسند مفرد ہے یعنی علت تو پائی گئی مگر معلول نہیں پایا گیا جیسے عرفت عرفت میں تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم تو موجود ہے لیکن مسند یعنی فعل جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اسی طرح ان زیداً عارف میں حرف تاکید کی وجہ سے تقوی حکم تو موجود ہے لیکن مسند یعنی عارف جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارت مع عدم افادۃ تقوی الحکم میں افادت کی اضافت مفعول کی طرف ہے اور فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے مع عدم افادۃ نفس الترکیب تقوی الحکم یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دیتی ہو ....

.... اور مسند کو جملہ لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ دیتی ہو اور مذکورہ دونوں مثالوں میں نفس ترکیب مفید تقوی نہیں ہے بلکہ پہلی مثال میں تکرار فعل کی وجہ سے تقوی حکم پائی گئی ہے اور دوسری مثال میں حرف تاکید کی وجہ سے تقوی حکم پائی گئی ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصطلاح میں تقوی حکم کہتے ہیں حکم کا ایک خاص طریقہ پر مؤکد کرنا اور وہ خاص طریقہ یہ ہے کہ مسند ایک ہو مگر اسناد مکرر ہو جیسے زید قام میں مسند (قام) ایک ہے مگر اسناد مکرر ہے کیونکہ قام کی زید کیطرف دو بار اسناد کی گئی ہے اس طور پر کہ ایک بار تو زید کے مسند الیہ ہونے کی وجہ سے قام کو مسند کیا گیا ہے اور دوسری بار قام کو اس ضمیر کی طرف مسند کیا گیا ہے جو زید کی طرف راجع ہے اور رہا معاملہ عرفتُ عرفتُ اور اِنّ زیدًا عارفٌ کا تو عرفت عرفت میں اسناد اگرچہ مکرر ہے لیکن مسند ایک نہیں ہے بلکہ دو ہیں اور اِنّ زیدًا عارفٌ میں مسند اگرچہ ایک ہے مگر اسناد مکرر نہیں ہے۔ الحاصل مذکورہ دونوں مثالوں میں تقوی حکم مفقود ہے۔ اور جب تقوی حکم مفقود ہے تو مسند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

(**فوائد**) مسند سببی وہ مسند ہے جو سبب یعنی ضمیر کے واسطہ سے مسند الیہ کیطرف منسوب ہوتا ہو ضمیر کو سبب اسلئے کہا گیا ہے کہ سبب وہ رسی کہلاتی ہے جس سے لکڑیاں باندھی جاتی ہیں اور چونکہ ضمیر بھی صلہ کو موصول کے ساتھ، صفت کو موصوف کے ساتھ، حال کو ذوالحال کے ساتھ اور خبر کو مبتداء کے ساتھ مربوط

کردیتی ہے اس لئے ضمیر کو بھی سبب کہدیا گیا. حاصل یہ کہ مسند سببی وہ جملہ ہے جو مبتدا کی خبر واقع ہو اور ایسے عائد پر مشتمل ہو جو اس جملہ میں بحیثیت مسندالیہ واقع نہ ہو جیسے زید ابوہ منطلق میں ابوہ منطلق مسند سببی ہے جو ایسے عائد یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو ترکیب میں مسندالیہ واقع نہیں ہے اور مسند غیر سببی وہ ہے جو ایسا نہ ہو جیسے زید قام میں قام مسند غیر سببی ہے کیونکہ قام ایسے عائد یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو مسندالیہ واقع ہے کیونکہ وہ ضمیر قام کا فاعل ہے اور فاعل مسندالیہ ہوتا ہے۔ (جمیل غفرلہ ولوالدیہ)

فَاِنْ قُلْتَ اَلْمُسْنَدُ قَدْ يَكُوْنُ غَيْرَ سَبَبِيٍّ وَ لَا مُفِيْدًا لِلتَّقَوِّي وَمَعَ هٰذَا لَا يَكُوْنُ مُفْرَدًا كَقَوْلِنَا اَنَا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ وَرَجُلٌ جَاءَنِي وَمَا اَنَا قُلْتُ هٰذَا عِنْدَ قَصْدِ التَّخْصِيْصِ قُلْتُ سَلَّمْنَا اَنْ لَيْسَ الْقَصْدُ فِي هٰذِهِ الصُّوَرِ اِلَى التَّقَوِّي لٰكِنْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّهَا لَا تُفِيْدُ التَّقَوِّي ضَرُوْرَةَ حُصُوْلِ تَكَرُّرِ الْاِسْنَادِ الْمُوْجِبِ لِلتَّقَوِّي وَلَوْ سُلِّمَ فَالْمُرَادُ اَنَّ اِفْرَادَ الْمُسْنَدِ قَدْ يَكُوْنُ لِاَجْلِ هٰذَا الْمَعْنٰى وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ تَحَقُّقُ الْاِفْرَادِ فِي جَمِيْعِ صُوَرِ تَحَقُّقِ هٰذَا الْمَعْنٰى.

ترجمہ اگر تو کہے کہ مسند کبھی غیر سببی بھی ہوتا ہے اور مفید تقوی بھی نہیں ہوتا اس کے باوجود وہ مفرد نہیں ہوتا جیسے تخصیص کے ارادہ کے وقت ہمارا قول انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاءنی اور ما انا قلت ہذا۔ میں جواب دوں گا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ان صورتوں میں تقوی مقصود نہیں ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ صورتیں تقوی کا فائدہ نہیں دیتی ہیں کیونکہ (ان صورتوں میں) تکرارِ اسناد جو موجب تقوی ہے حاصل ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کو مفرد لانا کبھی اس معنی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے افراد کا تحقق اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں لازم نہیں آتا۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مسند غیر سببی ہو اور مفید تقوی نہ ہو تو اس صورت میں مسند کو مفرد لایا جاتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالیں ایسی ہیں جن میں مسند غیر سببی بھی ہے اور مفید تقوی بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے یعنی علت تو موجود ہے لیکن معلول موجود نہیں ہے اور وہ مثالیں یہ ہیں (۱) انا سعیت فی حاجتک (۲) رجل جاءنی (۳) ما انا قلت ہذا۔ ان تینوں مثالوں میں اگر تخصیص کا ارادہ کیا گیا اور تقوّی حکم کا ارادہ نہیں کیا گیا تو ان تینوں مثالوں میں مسند غیر سببی بھی ہوگا اور مفید تقوی بھی نہ ہوگا مگر اس کے باوجود مسند (سعیت فی حاجتک، جاءنی رجل، قلت ہذا) جملہ ہے نہ کہ مفرد۔ اس کا ایک

جواب تو یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تو تسلیم ہے کہ ان مثالوں میں تقوی حکم مقصود نہیں ہے بلکہ تخصیص مقصود ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ مثالیں مفیدِ تقوی نہیں ہیں کیونکہ ان مثالوں میں تکرارِ اسناد موجود ہے اور تکرارِ اسناد تقوی حکم کو ثابت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں تقوی حکم موجود ہوگی اگرچہ مقصود نہیں ہے اور مصنف رحؒ نے مسند کو مفرد لانے کی علت عدم افادۂ تقوی کو قرار دیا ہے نہ کہ عدمِ قصدِ تقوی کو یعنی یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ مسند مفید تقوی نہ ہو۔ تقوی کا ارادہ نہ کرنا علت نہیں ہے اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان مثالوں میں اگرچہ تقوی مقصود نہیں ہے لیکن ان مثالوں میں مسند مفیدِ تقوی ہے۔ اور جب مسند مفیدِ تقوی ہے تو مسند کو مفرد لانے کی علت مفقود ہوگئی اور مسند کو جملہ لانے کی علت پائی گئی اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں مسند کے جملہ ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ولو سلّم سے شارح نے دوسرا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چلئے ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ تینوں مثالوں میں ارادۂ تخصیص کے وقت مسند مفیدِ تقوی نہیں ہے اور مسند کو مفرد لانے کی شرط (مسند کا غیر سببی ہونا اور اس کا مفیدِ تقوی نہ ہونا) موجود ہے لیکن یہ خیال رہے کہ وجودِ مشروط سے وجودِ شرط تو لازم آتا ہے مگر وجودِ شرط سے وجودِ مشروط لازم نہیں آتا یعنی جب مشروط موجود ہوگا تو اس کی شرط ضرور موجود ہوگی لیکن اگر شرط موجود ہو تو اس کے مشروط کا موجود ہونا ضروری نہیں ہوگا۔ پس مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفرد ہونا تو مشروط ہے اور مسند کا سببی نہ ہونا اور مفیدِ تقوی نہ ہونا اس کے لئے شرط ہے لہٰذا جب مسند مفرد ہوگا تو اس کا سببی نہ ہونا اور مفیدِ تقوی نہ ہونا تو ضروری ہوگا لیکن جب مسند سببی نہ ہو اور مفیدِ تقوی نہ ہو تو اس وقت مسند کا مفرد ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ جملہ بھی ہو سکتا ہے اور جب ایسی بات ہے تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقوی نہ ہونے سے مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا ہے اور جب اس صورت میں مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر اعتراض بھی واقع نہ ہوگا اسی کو شارح نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے کہ اگر مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفیدِ تقوی نہ ہونا تسلیم کر لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کا مفرد ہونا کبھی اس معنی (مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقوی نہ ہونے) کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں افراد متحقق ہو... بلکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یہ معنی متحقق ہوں اور مسند مفرد نہ ہو بلکہ جملہ ہو۔ اسی جواب کو علامہ دسوقی نے یوں بیان کیا ہے کہ مسند کا سببی نہ ہونا اور مفیدِ تقوی نہ ہونا مسند کے مفرد ہونے کی علتِ ناقصہ ہے اور علتِ تامہ اور علتِ ناقصہ میں فرق یہ ہے کہ علتِ تامہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری ہے مگر علتِ ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے پس چونکہ مسند کا سببی نہ ہونا اور مفیدِ تقوی نہ ہونا افرادِ مسند کی علت ناقصہ ہے اور علتِ ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے اسلئے مذکورہ مثالوں میں بھی مسند کے سببی نہ ہونے اور مفیدِ تقوی نہ ہونے کے باوجود مسند کا مفرد ہونا ضروری نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر

کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ السَّبَبِیُّ وَالْفِعْلِیُّ مِنْ اِصْطِلَاحَاتِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَیْثُ سَمّٰی فِی النَّحْوِ الْوَصْفَ بِحَالِ الشَّیْءِ نَحْوُ رَجُلٌ کَرِیْمٌ وَصْفًا فِعْلِیًّا وَالْوَصْفَ بِحَالِ مَاھُوَ مِنْ سَبَبِہٖ نَحْوُ رَجُلٌ کَرِیْمٌ اَبُوْہُ وَصْفًا سَبَبِیًّا وَسَمّٰی فِی عِلْمِ الْمَعَانِی الْمُسْنَدَ فِی نَحْوِ زَیْدٌ قَامَ مُسْنَدًا فِعْلِیًّا وَفِی نَحْوِ زَیْدٌ قَامَ اَبُوْہُ مُسْنَدًا سَبَبِیًّا وَفَسَّرَھُمَا بِمَا لَا یَخْلُوْا عَنْ صُعُوْبَۃٍ وَانْغِلَاقٍ وَلِھٰذَا اِکْتَفَی الْمُصَنِّفُ فِی بَیَانِ الْمُسْنَدِ السَّبَبِیِّ بِالْمِثَالِ وَقَالَ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِیِّ نَحْوُ زَیْدٌ اَبُوْہُ مُنْطَلِقٌ وَکَذَا زَیْدٌ اِنْطَلَقَ اَبُوْہُ۔

ترجمہ پھر سببی اور فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات میں سے ہے چنانچہ صاحب مفتاح نے نحو کی بحث میں وصف بحال شی جیسے رجل کریم کو وصف فعلی اور وصف بحال ما ہو من سببہ جیسے رجل کریم ابوہ کو وصف سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور علم معانی کی بحث میں زید قام جیسی ترکیب میں مسند کو مسند فعلی اور زید قام ابوہ جیسی ترکیب میں مسند سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ان کی ایسی تفسیر کی ہے جو دشواری اور پیچیدگی سے خالی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے مسند سببی کے بیان میں مثال پر اکتفاء کیا ہے اور کہا ہے کہ سببی سے مراد زید ابوہ منطلق ہے اور ایسے ہی زید انطلق ابوہ ہے۔

تشریح اس عبارت میں فاضل شارح نے مصنف کی طرف سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسند سببی کی مثال تو ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے والمراد بالسببی نحو زید ابوہ منطلق مگر اس کی تعریف بیان نہیں کی ہے حالانکہ مثال کے مقابلہ میں تعریف کا ذکر کرنا زیادہ ضروری ہے کیونکہ تعریف سے شے کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور مثال کے ذریعہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی بس مناسب بات یہ تھی کہ مصنف پہلے مسند سببی کی تعریف ذکر کرتے اور پھر اس کی مثال ذکر کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسند سببی اور مسند فعلی علامہ سکاکی کی اختراعات میں سے ہیں یعنی ان کا اختراع علامہ سکاکی نے کیا ہے چنانچہ موصوف نے اپنی کتاب مفتاح العلوم کی اس قسم میں جو نحو کے مسائل سے متعلق ہے وصف بحالِ شی (جیسے رجل کریم) کا نام وصف فعلی رکھا ہے اور وصف بحال ما ہو من سببہ (جیسے رجل کریم ابوہ) کا وصف سببی رکھا ہے اور اس قسم میں جو علم معانی سے متعلق ہے زید قام جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند فعلی رکھا ہے اور زید قام ابوہ جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند سببی رکھا ہے اور پھر علامہ موصوف نے مسند سببی اور فعلی کی ایسی تعریف کی ہے جس کا سمجھنا انتہائی دشوار ہے اسی دشواری کی وجہ سے مصنف رح نے مسند سببی کے بیان میں اس کی تعریف کو ترک کر دیا ہے اور

مثال پر اکتفار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند سببی سے مراد زید ابوہ منطلق اور زید انطلق ابوہ ہے. پہلی مثال میں مسند سببی جملہ اسمیہ کی صورت میں ہے اور دوسری مثال میں جملہ فعلیہ کی صورت میں ہے اور مسند سببی کی مثال سے چونکہ مسند فعلی کی مثال بھی معلوم ہوجاتی ہے اسلئے فاضل مصنف نے صرف مسند سببی کی مثال بیان کی اور مسند فعلی کی مثال بیان نہیں فرمائی. شارح کے اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ وصف سببی وصف فعلی اور مسند سببی اور مسند فعلی ان تمام کو علامہ سکاکی کی اختراع قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ وصف بحال ما ہو من سببہ کا نام جس طرح علامہ سکاکی نے وصف سببی رکھا ہے اسی طرح نحویوں نے بھی اسکو وصف سببی کے نام سے موسوم کیا ہے اور جب ایسا ہے تو ان اصطلاحات کی اختراع اور ایجاد میں علامہ سکاکی کا تفرد کہاں باقی رہا. اس کا جواب یہ ہے کہ وصف بحال ما ہو من سببہ کا وصف سببی نام رکھنے میں نحوی حضرات اگرچہ سکاکی کے ساتھ شریک ہیں مگر باقی تین اصطلاحات میں شریک نہیں ہیں اسلئے کہ وصف بحال شئی کا نام سکاکی نے وصف فعلی رکھا ہے اور نحویوں نے وصف حقیقی رکھا ہے اور پھر سکاکی نے مسند کی دوقسمیں کی ہیں (۱) مسند سببی (۲) مسند فعلی. اور نحویوں نے اس سے قطعاً تعرض نہیں کیا ہے پس ان اصطلاحات کو علامہ سکاکی کی اختراع اور ایجاد قرار دینا من حیث المجموعہ ہے یعنی مجموعی اعتبار سے ان اصطلاحات کو سکاکی کی اختراع اور ایجاد قرار دیا گیا ہے ہر ہر اصطلاح کو علیحدہ علیحدہ سکاکی کی اختراع قرار نہیں دیا گیا ہے.

(فوائد) وصف بحال شے مراد وصف بحال موصوف ہے یعنی وصف بحال شے میں موصوف کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے جاءنی رجل کریم میں کریم، رجل موصوف کا وصف ہے اور اس کے ذریعہ موصوف کا حال بیان کیا گیا ہے اور وصف بحال ما ہو من سببہ سے مراد وصف بحال متعلق موصوف ہے یعنی وصف بحال ما ہو من سببہ سے موصوف کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ موصوف کے متعلق کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے جاءنی رجل کریم ابوہ میں کریم کے ذریعہ موصوف یعنی رجل کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسکے متعلق یعنی اَبٌ کا حال بیان کرنا مقصود ہے. جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَيُمْكِنُ اَنْ يُفَسَّرَ الْمُسْنَدُ السَّبَبِيُّ بِجُمْلَةٍ عُلِّقَتْ عَلٰى مُبْتَدَأٍ بِعَائِدٍ لَا يَكُوْنُ مُسْنَدًا اِلَيْهِ فِيْ تِلْكَ الْجُمْلَةِ فَخَرَجَ الْمُسْنَدُ فِيْ نَحْوِ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ اَبُوْهُ لِاَنَّهٗ مُفْرَدٌ وَفِيْ نَحْوِ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ لِاَنَّ تَعْلِيْقَهَا عَلَى الْمُبْتَدَأِ لَيْسَ بِعَائِدٍ وَفِيْ نَحْوِ زَيْدٌ قَامَ وَزَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ لِاَنَّ الْعَائِدَ فِيْهِمَا مُسْنَدٌ اِلَيْهِ وَدَخَلَ فِيْهِ نَحْوُ زَيْدٌ اَبُوْهُ قَائِمٌ وَزَيْدٌ قَامَ اَبُوْهُ وَزَيْدٌ مَرَرْتُ بِهٖ وَزَيْدٌ ضَرَبْتُ عَمْرًا فِيْ دَارِهٖ وَزَيْدٌ ضَرَبْتُهٗ وَنَحْوُ ذٰلِكَ مِنَ الْجُمَلِ الَّتِيْ وَقَعَتْ خَبَرَ الْمُبْتَدَأِ وَلَا تُفِيْدُ التَّقَوِّيَ وَالْعُمْدَةُ فِيْ ذٰلِكَ تَتَبُّعُ

كَلَامِ السَّكَّاكِي لِاَنَّا لَمْ نَجِدْ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّنْ قَبْلَهٗ

ترجمہ اور ممکن ہے کہ مسند سببی کی تفسیر ایسے جملہ سے کیجائے جو مبتدا پر ایسے عائد کے ذریعہ معلق ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ نہ ہو پس زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مسند (مسند سببی ہونے سے) خارج ہو گیا کیونکہ وہ مفرد ہے اور قل ہو اللہ احد جیسی ترکیب میں کیونکہ اس کا مبتدا پر معلق ہونا عائد کے ذریعہ نہیں ہے اور زید قام اور زید ہو قائم جیسی ترکیب میں کیونکہ ان دونوں میں عائد مسند الیہ ہے اور زید ابوہ قائم اور زید قام ابوہ، زید مررتُ بہ، زید ضربتُ عمرًا فی دارہ اور زید ضربتہ جیسی تراکیب مسند سببی میں داخل ہو گئیں اور اسی طرح وہ جملے جو مبتدا کی خبر ہوں اور مفید تقوی نہ ہوں اور اس بارے میں مناسب یہ ہے کہ سکاکی کے کلام کا تتبع کیا جائے، کیونکہ ہم نے اس اصطلاح کو اس سے پہلے نہیں پایا۔

تشریح اور علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی ایسی تفسیر کرنا بھی ممکن ہے جو صعوبت اور پیچیدگی سے خالی ہے اور وہ تفسیر یہ ہے کہ مسند سببی ایسے جملہ کا نام ہے جو مبتدا کے ساتھ ایسے عائد کے ذریعہ مربوط ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ واقع نہ ہو پس جملہ کی قید سے زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مسند یعنی منطلق ابوہ مسند سببی ہونے سے خارج ہو گیا کیونکہ منطلق ابوہ جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اور منطلق ابوہ جملہ اسلئے نہیں ہے کہ صیغہ صفت اپنے اسم ظاہر مرفوع (فاعل) کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ ضمیر مرفوع کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں جاءنی رجل کریم ابوہ میں کریم ابوہ کو وصف سببی قرار دیا گیا ہے حالانکہ کریم ابوہ مفرد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سببی کیلئے جملہ ہونا اس وقت شرط ہے جبکہ وہ مسند ہو اور اگر نعت اور وصف ہو تو اس کے لئے جملہ ہونا شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعائد کی قید لگا کر قل ہو اللہ احد جیسی ترکیب میں مسند یعنی اللہ احد کو مسند سببی ہونے سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس ترکیب میں مسند یعنی اللہ احد اگرچہ جملہ ہے لیکن یہ جملہ مبتدا یعنی ہو کے ساتھ کسی عائد اور رابط کے ساتھ مربوط نہیں ہے اور عائد کے ساتھ مربوط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس ترکیب میں مبتدا (ہو) اور خبر (اللہ احد) دونوں میں اتحاد ہے اور جب مبتداء اور خبر دونوں میں اتحاد ہے تو مربوط اور متحد کرنے کے لئے رابط اور عائد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ اللہ احد جب مسند سببی نہیں ہے تو یہ مسند فعلی ہوگا اور مسند فعلی یعنی غیر سببی کی صورت میں مسند مفرد ہوتا ہے لہذا یہاں مسند مفرد ہونا چاہیئے تھا حالانکہ یہاں مسند (اللہ احد) مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور میں مسند نہ سببی ہے اور نہ فعلی ہے کیونکہ مسند سببی اور فعلی دونوں کے لئے ضروری ہے کہ مبتدا اور خبر میں تغایر ہو اور یہاں تغایر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے لہذا اللہ احد نہ مسند سببی ہوگا اور نہ مسند فعلی ہوگا اور جب

ایسا ہے تو مسند کا مفرد ہونا بھی ضروری نہ ہو گا۔ شارح نے لا یکون مسنداً الیہ کی قید لگا کر زید قام اور زید ہو قائم جیسی تراکیب میں مسند کو مسند سببی ہونے سے خارج کر دیا ہے کیونکہ عائد ان دونوں مثالوں میں مسند الیہ واقع ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں قام کی ضمیر فاعل عائد ہے اور فاعل مسند الیہ ہوتا ہے اور دوسری مثال میں ضمیر ہو جو مبتدا ہے عائد ہے اور مبتدا مسند الیہ ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ، زید مررت بہ، زید ضربت عمراً فی دارہ اور زید ضربتہ جیسی تراکیب میں مسند، مسند سببی میں داخل ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں مسند جملہ بھی ہے اور جملہ میں عائد بھی مذکور ہے اور وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ بھی واقع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ جملہ جو مبتدا کی خبر واقع ہوا ور اس جملہ میں عائد مذکور ہو اور وہ عائد مسند الیہ واقع نہ ہو اور وہ جملہ مفید تقوی نہ ہو تو وہ جملہ مسند سببی ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی تعریف اور فوائد قیود کے سلسلہ میں علامہ سکاکی کے کلام کا تتبع کرنا چاہیئے کیونکہ مسند سببی کی اصطلاح کے موجد وہی ہیں۔ ان سے پہلے یہ اصطلاح کسی نے ایجاد نہیں کی ہے۔

شارح کے والعمدۃ فی ذالک کہنے پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ شارح نے مسند سببی کی جو تعریف کی ہے سکاکی نے اس میں ایک شرط زائد کا اضافہ کیا ہے اور وہ شرط زائد یہ ہے کہ جملہ میں جو عائد یعنی ضمیر ہو گی اس کی طرف جو اسم مضاف ہو گا وہ اگر اسم مرفوع ہے تو وہ جملہ مسند سببی ہو گا اور اگر وہ اسم مرفوع نہیں ہے تو وہ جملہ مسند سببی نہ ہو گا پس اس شرط کی بنیاد پر اول کی دو مثالیں (زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ) تو مسند سببی میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ ان دونوں مثالوں میں مضاف الی الضمیر اسم مرفوع ہے۔ مگر باقی تین مثالیں (زیدٌ مررت بہ، زید ضربت عمراً فی دارہ، زید ضربتہ) مسند سببی ہونے سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ ان تینوں مثالوں میں یہ شرط موجود نہیں ہے۔ پس اگر مسند سببی کی تفسیر کے سلسلے میں عمدہ وہ ہے جو سکاکی نے کہا ہے تو شارح نے اس کی مخالفت کیوں کی ہے۔ حاصل یہ کہ سکاکی کے نزدیک مسند سببی کی چار قسمیں ہیں (۱) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں فعل ہو جیسے زید ابوہ ینطلق (۲) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم فاعل ہو جیسے زید ابوہ منطلق (۳) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم جامد ہو جیسے زید اخوہ عمرو (۴) جملہ فعلیہ ہو اور فاعل اس میں اسم ظاہر ہو جیسے زید انطلق ابوہ۔ اب مسند سببی کی ایسی تعریف کرنا جو تمام اقسام کو شامل ہو بڑا مشکل کام ہے۔

(فوائد) شارح نے مسند سببی کی جو تعریف کی ہے اس میں دَور لازم آتا ہے اس طور پر کہ مسند سببی کی تعریف میں جملہ مذکور ہے اور معرَّف کی معرفت معرِّف کے تمام اجزاء کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے لہذا مسند سببی جملہ پر موقوف ہوا یعنی مسند سببی موقوف اور جملہ موقوف علیہ ہوا اور احوال مسند کے آخر میں مصنف نے فرمایا ہے۔ واما کونہ جُملۃً فللتقوّی اولکونہ سببیاً یعنی مسند کو جملہ لانے کی علت مسند کا سببی ہونا قرار دیا گیا ہے اور معلول علت پر موقوف ہوتا ہے لہذا مسند کا جملہ ہونا مسند سببی پر موقوف ہو گا یعنی مسند سببی موقوف علیہ اور مسند کا جملہ ہونا موقوف ہو گا پس مسند سببی اور جملہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور کسی

چیز کا موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہونا یہی دور ہے لہذا ثابت ہوا کہ مسند سببی کی تفسیر اور تعریف میں دور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جہت توقف بدل گئی ہے اس طور پر کہ مسند کے سببی ہونے پر مسند کو جملہ لانا موقوف ہے نفس جملہ موقوف نہیں ہے اور مسند کے جملہ ہونے پر مسند کا سببی ہونا موقوف ہے مسند کو سببی لانا موقوف نہیں ہے یعنی مسند کا جملہ ہونا موقوف ہے اور اس کو جملہ لانا موقوف علیہ ہے اور جب ایسا ہے تو جہت بدل گئی اور جہت بدلنے کی صورت میں دور متحقق نہیں ہوتا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَاَمَّا كَوْنُهٗ اَیِ الْمُسْنَدُ فِعْلًا فَلِلتَّقْیِیْدِ اَیْ تَقْیِیْدِ الْمُسْنَدِ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ اَلْمَاضِیْ وَهُوَ الزَّمَانُ الَّذِیْ قَبْلَ زَمَانِكَ الَّذِیْ اَنْتَ فِیْهِ وَالْمُسْتَقْبَلُ وَهُوَ الزَّمَانُ الَّذِیْ یَتَرَقَّبُ وُجُوْدُهٗ بَعْدَ هٰذَا الزَّمَانِ وَ الْحَالُ وَهُوَ اَجْزَاءٌ مِنْ اَوَاخِرِ الْمَاضِیْ وَ اَوَائِلِ الْمُسْتَقْبَلِ مُتَعَاقِبَةٌ مِنْ غَیْرِ مُهْلَةٍ وَتَرَاخٍ وَهٰذَا اَمْرٌ عُرْفِیٌّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْفِعْلَ دَالٌّ بِصِیْغَتِهٖ عَلٰی اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ مِنْ غَیْرِ احْتِیَاجٍ اِلٰی قَرِیْنَةٍ تَدُلُّ عَلٰی ذٰلِكَ بِخِلَافِ الْاِسْمِ فَاِنَّهٗ اِنَّمَا یَدُلُّ عَلَیْهِ بِقَرِیْنَةٍ خَارِجِیَّةٍ كَقَوْلِنَا زَیْدٌ قَائِمٌ اَلْاٰنَ اَوْ اَمْسِ اَوْ غَدًا وَلِهٰذَا قَالَ عَلٰی اَخْصَرِ وَجْهٍ وَلَمَّا كَانَ التَّجَدُّدُ لَازِمًا لِلزَّمَانِ لِكَوْنِهٖ كَمًّا غَیْرَ قَارِّ الذَّاتِ اَیْ لَا یَجْتَمِعُ اَجْزَاؤُهٗ فِی الْوُجُوْدِ وَالزَّمَانُ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُوْمِ الْفِعْلِ كَانَ الْفِعْلُ مَعَ اِفَادَتِهِ التَّقْیِیْدَ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ مُفِیْدًا لِلتَّجَدُّدِ وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ مَعَ اِفَادَةِ التَّجَدُّدِ۔

ترجمہ اور مسند کا فعل ہونا اس کو تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مقید کرنے کے لئے ہوتا ہے ماضی کے ساتھ۔ اور ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس میں تو موجود ہے۔ اور مستقبل کے ساتھ۔ اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا اس زمانے کے بعد انتظار کیا جائے۔ اور حال کے ساتھ۔ اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء (کا نام ہے) جو بلامہلت اور بلا تراخی لگاتار ہوں اور یہ امر عرفی ہے اور یہ اسلئے کہ فعل اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے والا ہے۔ بغیر ایسے قرینہ کی احتیاج کے جو اس پر دلالت کرے برخلاف اسم کے کیونکہ وہ زمانہ پر قرینہ خارجیہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جیسے ہمارا قول زید قائم الآن یا امس یا غدا۔ اسی وجہ سے مصنف نے کہا مختصر طریقہ پر۔ اور تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قارالذات ہے یعنی وجود میں اس کے اجزاء

جمع نہیں ہوتے اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اسلئے فعل تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مفید تقیید ہونے کے ساتھ ساتھ مفید تجدد ہوگا۔ مصنف نے اپنے قول مع افادۃ التجدد سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حال اس کا فعل ہونا ہے یعنی مسند کو کبھی فعل لایا جاتا ہے اور فعل اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند کو تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مختصر طریقہ پر مقید کرنا اور مفید تجدد بنانا مقصود ہو۔ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مسند یعنی فعل کو مقید کرنے سے مراد یہ ہے کہ فعل کے معنی کے ایک جزء یعنی حدث کو مقید کیا جائے کیونکہ زمانہ کے ساتھ صرف معنی حدثی کا اقتران ہوتا ہے فعل کے دوسرے اجزاء کا اقتران نہیں ہوتا۔ اور تجدد کا مطلب ہے فعل کا بار بار ہونا پس اگر متکلم یہ چاہے کہ مسند ایک زمانے کے ساتھ مقید ہو اور فعل کے بار بار ہونے کا فائدہ دے تو ایسی صورت میں مسند کو فعل لانا ضروری ہوگا۔

شارح نے تینوں زمانوں کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس زمانہ میں تو بوقتِ تکلم موجود ہے۔ اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا، زمانہ حاضر موجود کے بعد انتظار کیا جائے اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء کا نام ہے بشرطیکہ وہ اجزاء لگاتار ہوں ان کے درمیان مہلت اور تراخی نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حال امر عرفی ہے یعنی حال کی مقدار اہل عرب کے عرف پر مبنی ہے کسی حدِ معین کے ساتھ محدود نہیں ہے پس اہل عرب جس کو حال شمار کریں گے وہ حال کہلائے گا۔ مثلاً زید یصلی (زید نماز پڑھتا ہے) میں جو زمانہ ہے انھوں نے اس کو حال قرار دیا ہے باوجودیکہ اثنار نماز میں زید اگر نماز کے کچھ حصہ سے فارغ ہوتا ہے تو کچھ حصہ باقی رہتا ہے۔ اسی طرح زید یاکل، زید یحج، زید یکتب القرآن، زید یجاہد الکفار میں جو زمانہ ہے اس کو حال قرار دیا ہے اور ان تمام زمانوں کی مقدار بلاشبہ مختلف ہے۔ الحاصل حال کے زمانہ کی کوئی تحدید اور تعیین نہیں ہے بلکہ اس کا مدار اہل عرب کے عرف پر ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "ہذا امر عرفی" سے مراد یہ ہے کہ حال امر عرفی ہے یعنی لوگوں کے درمیان متعارف ہے واقع میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ زمانہ کا ہر جزء یا ماضی ہوگا یا مستقبل ہوگا وہاں ایسا حال نہ ہوگا جس کا تحقق ممکن ہو لیکن اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا جا سکتا ہے کہ آنِ حاضر یعنی زمانہ کا وہ جزءِ حاضر بسیط جو تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو قطعی طور پر متحقق ہے لہٰذا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حال کا تحقق ممکن نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ہذا امر عرفی کا مطلب یہ ہے کہ یہ حال عرفی کی تعریف ہے۔ یعنی وہ زمانہ جس میں فعل واقع ہوتا ہے حال عرفی ہے اور رہا حال حقیقی تو حال حقیقی وہ آن بسیط ہے جو غیر متجزی اور ناقابلِ تقسیم ہے۔

وذلک لان الفعل سے شارح نے مصنف کے قول کونہ فعلا فلتقییدہ الخ کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فعل بہیئتہ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ اپنی اس دلالت میں کسی قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا اس کے برخلاف اسم کہ وہ بھی زمانہ پر دلالت کرتا ہے مگر قرینہ خارجیہ کے ساتھ مثلاً زید قائم الآن یا زید قائم الامس یا زید قائم غداً میں زمانہ پر دلالت تو موجود ہے مگر الآن، امس، غدا کے قرینہ سے بہر حال فعل

جب زمانہ پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج نہیں ہے تو زمانہ پر اس کی دلالت مختصر طریقہ پر ہوگی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اگر مسند کو مختصر طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو تو اس کو فعل کے ساتھ لایا جائے گا یعنی فعل کو مسند بنایا جائے گا۔ ولما کان التجدد سے فعل کے مفید تجدد ہونے کی دلیل بیان کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تجدد کے دو معنی ہیں (۱) عدم کے بعد حصول۔ (۲) کسی چیز کا بطریق استمرار تھوڑا تھوڑا حصول فعل کے مفہوم میں تجدد بمعنی اول معتبر ہے اور تجدد بمعنی ثانی نہ فعل کے مفہوم میں معتبر ہے اور نہ فعل کیلئے لازم ہے بلکہ تجدد بمعنی ثانی زمانہ کو لازم ہے۔ کیونکہ زمانہ ایسے کم (عرض) کا نام ہے جو غیر قار الذات ہو یعنی وجود میں اس کے اجزاء جمع نہ ہوسکتے ہوں اور زمانہ کا کم غیر قار الذات ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے لئے تجدد لازم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ زمانہ مفہوم فعل کا جز ہے پس زمانہ کے واسطے سے تجدد فعل کو بھی لازم ہوگا اور جب زمانہ کے واسطہ سے تجدد فعل کو لازم ہے تو فعل مفید تجدد ہوگا اور جب فعل مفید تجدد ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ اگر مسند کو مختصر طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقید کرنا اور مفید تجدد بنانا مقصود ہو تو اس کو بصورتِ فعل لانا ضروری ہے۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں جمع نہیں ہوسکتے ہیں اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اسلئے فعل زمانہ کے ساتھ تقیید کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ مفید تجدد ہوگا اور مصنف نے اپنے قول مع افادۃ التجدد سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

كَقَوْلِهِ شِعْرٌ أَوَكُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ وَهُوَ سُوْقٌ لِلْعَرَبِ كَانُوْا يَجْتَمِعُوْنَ فِيْهِ فَيَتَنَاشَدُوْنَ وَيَتَفَاخَرُوْنَ وَكَانَتْ فِيْهِ وَقَائِعُ قَبِيْلَةٌ بَعَثُوْا إِلَيَّ عَرِيْفَهُمْ وَعَرِيْفُ الْقَوْمِ الْقَيِّمُ بِأَمْرِهِمُ الَّذِيْ شُهِرَ بِذٰلِكَ وَعُرِفَ يَتَوَسَّمُ أَيْ يَصْدُرُ عَنْهُ تَفَرُّسُ الْوُجُوْهِ وَتَأَمُّلُهَا شَيْئًا فَشَيْئًا وَلَحْظَةً فَلَحْظَةً۔

ترجمہ جیسے شعر، جب بازار عکاظ میں کوئی قبیلہ وارد ہوتا ہے۔ عکاظ عرب کا ایک بازار ہے جس میں وہ جمع ہوکر اشعار پڑھتے تھے اور ایک دوسرے پر فخر کرتے تھے۔ اور اس میں بڑے بڑے واقعات ہوتے تھے تو میرے پاس اپنے سردار کو بھیجتے ہیں اور قوم کا عریف ان کے معاملات کا وہ نگراں ہے جو ان کے امور کی دیکھ بھال میں مشہور ہوگیا ہو جو بغور دیکھتا رہتا ہے یعنی اس سے بار بار چہروں کو بغور دیکھنا صادر ہوتا ہے۔

تشریح مصنف رح نے مذکورہ بالا مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مسند کو بصورتِ فعل لانے کی مثال میں طریف کا یہ شعر پیش کیا ہے جس میں اس نے اپنی شجاعت اور بہادری بیان کی ہے۔

او کلما وردت عکاظ قبیلۃ ؛ بعثوا الیّ عریفہم یتوسم

عکاظ، نخلہ اور طائف کے درمیان ایک بازار کا نام ہے جو ذی قعدہ کے شروع سے لیکر ۲۰ تاریخ تک جاری رہتا تھا اہل عرب اسمیں جمع ہوکر اشعار پڑھتے تھے اور ایک دوسرے پر فخر کرتے تھے اور اس میں اہم واقعات ہوتے تھے۔ عریف قوم کا نمائندہ اور ان کے امور کا نگراں، آج کل جس کو لیڈر کہا جاتا ہے۔ اوکلما میں ہمزہ استفہام تقریری ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ بازار عکاظ میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے تو وہ اپنے نمائندہ اور لیڈر کو میرے پاس بھیجتے جو مجھکو بغور بار بار دیکھتا رہتا ہے تاکہ وہ مجھکو خوب پہچان لے۔ اس شعر میں مسند یعنی یتوسم فعل ہے جو زمانہ پر اور فعل کے بار بار ہونے پر دلالت کرتا ہے اُردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے ؎

آستانِ یار سے اٹھنے کا قصد آتش نہ کر　　　چھوڑ کر اس در کو سر دیوار سے ٹکرائے گا۔

اس شعر میں ٹکرائے گا مسند ہے اور فعل ہے جو زمانہ اور تجدد پر اختصار کے ساتھ دلالت کرتا ہے یہاں پر مسند اگر فعل نہ لاتے تو زمانہ اور تجدد پر بالاختصار دلالت نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں امس وغیرہ کے الفاظ کا اضافہ کرنا پڑتا جو اختصار کے منافی ہوتا۔

وَاَمَّا کَوْنُہٗ اَیِ الْمُسْنَدُ اِسْماً فَلِاِفَادَۃِ عَدَمِھِمَا اَیْ عَدَمِ التَّقْیِیْدِ الْمَذْکُوْرِ وَالتَّجَدُّدِ یَعْنِیْ لِاِفَادَۃِ الدَّوَامِ وَالثُّبُوْتِ لِاَغْرَاضٍ تَتَعَلَّقُ بِذٰلِکَ کَقَوْلِہٖ لَایَاْلَفُ الدِّرْھَمُ الْمَضْرُوْبُ صُرَّتَنَا وَھُوَ مَا یُجْعَلُ فِیْہِ الدَّرَاھِمُ لٰکِنْ یَمُرُّ عَلَیْھَا وَھُوَ مُنْطَلِقٌ یَعْنِیْ اَنَّ الْاِنْطِلَاقَ مِنَ الصُّرَّۃِ ثَابِتٌ لِلدِّرْھَمِ دَائِمًا قَالَ الشَّیْخُ عَبْدُ الْقَاھِرِ مَوْضُوْعُ الْاِسْمِ عَلٰی اَنْ یُّثْبَتَ بِہٖ الشَّیْئُ لِلشَّیْئِ مِنْ غَیْرِ اقْتِضَاءٍ اَنَّہٗ یَتَجَدَّدُ وَیَحْدُثُ شَیْئًا فَشَیْئًا فَلَا تَعَرُّضَ فِیْ زَیْدٌ مُنْطَلِقٌ لِاَکْثَرَ مِنْ اِثْبَاتِ الْاِنْطِلَاقِ فِعْلًا لَہٗ کَمَا فِیْ زَیْدٌ طَوِیْلٌ وَعَمْرٌو قَصِیْرٌ

ترجمہ اور بہر حال مسند کا اسم ہونا تو ان دونوں یعنی تقیید مذکور اور تجدد کا فائدہ نہ دینے کے لئے ہوتا ہے یعنی دوام وثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ایسی اغراض کی وجہ سے جو اس سے متعلق ہوتی ہیں جیسے اس کا قول ہماری تھیلی درہم سے محبت نہیں رکھتی ہے۔ صُرّہ وہ ہے جس میں دراہم رکھے جاتے ہیں لیکن وہ تھیلی پر چلتے ہوئے گذر جاتے ہیں یعنی تھیلی کی طرف سے درہم کے لئے صفت انطلاق دائمی طور پر ثابت ہے۔ شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ اسم کو اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کیا جائے بغیر اس بات کے اقتضاء کے کہ وہ متجدد ہے اور تھوڑی تھوڑی موجود ہوتی ہے پس زید منطلق میں اس بات کو ثابت کرنے سے زیادہ تعرض نہیں ہے کہ انطلاق اس کا ایک فعل ہے جیسے زید طویل اور عمرو قصیر۔

تشریح مسند کی ایک حالت اس کا اسم ہونا ہے اور مسند کو اسم اس وقت لاتے ہیں جبکہ نہ تو اس کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو اور نہ اس سے تجدد مقصود ہو بلکہ کسی غرض کی وجہ سے دوام و ثبوت کا فائدہ دینا مقصود ہو جیسے نضر بن تویۂ اپنی سخاوت کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے ؎

لا یألف الدرہمُ المضروبُ صُرّتَنا ۞ لکن یمرّ علیہا وہو منطلق۔

ــــــــــــــــــــ ہماری تھیلی کو درہم اور پیسے سے کوئی محبت اور لگاؤ نہیں ہے یعنی انھیں روک کر نہیں رکھتی بلکہ درہم آتے ہیں چلے جاتے ہیں اور تھیلی میں ٹھیرتے نہیں گویا وہ تھیلی سے ہو کر گذر جاتے ہیں اس حال میں کہ وہ چلنے والے ہی رہتے ہیں۔ اس شعر میں منطلق مسند ہے اور اسم ہے جو درہم کے لئے انطلاق یعنی چلنے کو دواماً ثابت کرتا ہے کہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے، ؎ آنکھوں کے نشے جس کے عالم سے نرالے ہیں ۞ اس مست کے اے نرگس ہم دیکھنے والے ہیں۔ دیکھنے والے مسند ہے اور اسم ہے جو دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کا دیکھنا ہمارے لئے دائمی طور پر ثابت ہے۔

قال الشیخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے فرمایا ہے کہ ترکیب میں اسم مسند کو صرف اسلئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کر دیا جائے بحسب الوضع تجدد اور استمرار پر اس کی دلالت نہیں ہے چنانچہ زید منطلق کا مفاد صرف یہ ہے کہ انطلاق زید کا فعل ہے یعنی زید کے لئے ثابت ہے جیسے زید طویل میں طویل اثبات طول، اور عمرو قصیر میں قصیر اثبات قصر پر دلالت کرتا ہے۔ تجدد اور استمرار اس کا مدلول نہیں ہے اور مصنف کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسم مسند دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور یہ شیخ اور مصنف کے کلام میں کھلا ہوا تعارض ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ کا کلام اصل وضع کے اعتبار سے ہے یعنی اصل وضع کے اعتبار سے اسم مسند صرف ثبوتِ شئی لشئی پر دلالت کرتا ہے دوام وغیرہ کسی زائد چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے اور مصنف کا کلام قرائن خارجیہ کے اعتبار سے ہے یعنی قرائن خارجیہ کی وجہ سے اسم مسند دوام پر دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ اور مصنف کے کلام میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

وَ اَمَّا تَقْیِیْدُ الْفِعْلِ وَمَا یُشْبِهُهٗ مِنْ اِسْمِ الْفَاعِلِ وَ الْمَفْعُوْلِ وَغَیْرِهِمَا بِمَفْعُوْلٍ مُطْلَقٍ اَوْ بِهٖ اَوْ فِیْهِ اَوْ لَهٗ اَوْ مَعَهٗ وَنَحْوِهٖ مِنَ الْحَالِ وَالتَّمْیِیْزِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَلِتَرْبِیَةِ الْفَائِدَةِ لِاَنَّ الْحُکْمَ کُلَّمَا زَادَ خُصُوْصًا زَادَ غَرَابَةً وَکُلَّمَا زَادَ غَرَابَةً زَادَ اِفَادَةً کَمَا یَظْهَرُ بِالنَّظَرِ اِلٰی قَوْلِنَا شَیْءٌ مَا مَوْجُوْدٌ وَفُلَانُ بْنُ فُلَانٍ حَفِظَ التَّوْرَاةَ سَنَةَ کَذَا فِیْ بَلَدِ کَذَا۔

ترجمہ اور بہر حال فعل اور مشابہ فعل یعنی اسم فاعل، اسم مفعول وغیرہ کو مفعولِ مطلق یا مفعول بہ یا مفعول فیہ

یامفعول لہ یامفعول معہ اور اسی جیسے یعنی حال، تمیز اور استثناء کے ساتھ مقید کرنا تو وہ زائد فائدہ کے لئے ہوتا ہے اسلئے کہ حکم جب خصوصیت میں زیادہ ہوگا تو غرابت میں زیادہ ہوگا اور جب غرابت میں زیادہ ہوگا تو فائدہ میں زیادہ ہوگا جیسا کہ ہمارے قول "شئی ماموجود" (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) اور "فلاں بن فلاں حفظ التوراۃ سنۃ کذا فی بلدۃ کذا" (فلاں بن فلاں نے فلاں سنہ اور فلاں شہر میں توریت کو حفظ کیا ہے) سے ظاہر ہے۔

تشریح مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو یعنی فعل اور شبہ فعل (اسم فاعل، اسم مفعول، اسم تفضیل، صفت مشبہ) کو چند چیزوں میں سے ایک چیز یا چند چیزوں کے ساتھ مقید کر دیا جائے۔ وہ چند چیزیں یہ ہیں (۱) مفعول مطلق غیر مؤکد جیسے "اکرمتُ اکرام اہل الحسب" میں نے اہل حسب کے اکرام کیطرح اکرام کیا (۲) مفعول بہ جیسے "حفظتُ حدیثَ البخاری" میں نے حدیث بخاری یاد کرلی (۳) مفعول فیہ جیسے "قرأت بمکہ" میں نے مکہ میں قرأت کی۔ "جلست امام الروضۃ الشریفۃ" میں روضہ شریفہ کے سامنے بیٹھا (۴) مفعول لہ جیسے "تطہرتُ تعظیما للحدیث" میں تعظیم حدیث کی خاطر پاک ہوا (۵) مفعول معہ جیسے "حجّ خالد والرفیق" خالد نے اپنے ساتھی کے ساتھ حج کیا (۶) حال جیسے "تصدقت مخلصًا" میں نے صدقہ دیا درآنحالیکہ میں مخلص تھا (۷) تمیز جیسے "طبت نفسًا بالتوفیق" میں بتوفیق الٰہی خوش ہوگیا از روئے نفس (۸) استثناء جیسے "لا احب الا الصالحین" میں صرف صالحین کو پسند کرتا ہوں۔

الحاصل مسند کی ایک حالت فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی ایک یا چند منصوبات کے ساتھ مقید کرنا ہے اور اس کی غرض فائدہ کو زیادہ کرنا ہے کیونکہ حکم میں جس قدر قیود کا اضافہ ہوگا اسی قدر غرابت اور ندرت میں اضافہ ہوگا اور جس قدر غرابت بڑھے گی اسی قدر فائدہ زیادہ ہوگا یعنی حکم مطلق خالی عن القیود صرف اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ محمول، موضوع کے لئے ثابت ہے یا موضوع سے منتفی ہے اور بسا اوقات سامع کو یہ حکم معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں یہ حکم غیر مفید ہوگا مگر جب اس میں کسی قید کا اضافہ ہوگا تو اس میں فائدہ غریبہ ہوگا اور جب کثرتِ قیود سے اس کی غرابت میں اضافہ ہوگا تو اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ مقید کرنا فائدہ کو زیادہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً شئی ماموجود (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) بغیر قیود کے ایک کلام ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو سب ہی کو معلوم ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے۔ لیکن اگر کسی نے کہا فلاں کے بیٹے فلاں نے فلاں سن میں فلاں شہر میں تورات حفظ کی ہے تو اس میں چونکہ قیود زیادہ ہیں اسلئے غرابتیں اور ندرتیں بھی زیادہ ہونگی اور غرابتوں کی کثرت سے اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔

(فوائد) اس عبارت میں چند اعتراضات ہیں ان کو مع جوابات ملاحظہ فرمائیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ فعل کو مذکورہ چیزوں کے ساتھ مقید کرنا متعلقاتِ فعل کے مباحث میں سے ہے لہٰذا اس جگہ اس کو ذکر کرنا ذکرِ شئی فی غیر محلہ کے قبیل سے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث کا متعلقاتِ فعل کے مباحث میں سے ہونے سے

یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مباحث مسند سے نہ ہو بلکہ یہ بحث متعلقات فعل اور مسند دونوں کے مباحث میں سے ہے اور جب ایسا ہے تو یہاں اس کا ذکر ذکر شئی فی غیر محلہ کے قبیل سے نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فعل متعدی جب ذکر کیا جائے گا تو وہ اس بات کا فائدہ ضرور دیگا کہ یہاں مفعول بہ ہے کیونکہ فعل متعدی کا سمجھنا مفعول بہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور اس بات کا بھی فائدہ دیگا کہ یہاں مفعول فیہ ہے مفعول معہ اور مفعول لہ ہے اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے ذکر سے اصل فائدہ حاصل ہوگا نہ کہ فائدہ زائدہ اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا فلتربیۃ الفائدہ کہنا کیسے صحیح ہے اس کا جواب یہ ہے کہ فعل متعدی کا ذکر ان چیزوں کا علی العموم تقاضہ کرتا ہے یعنی اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ کوئی مفعول بہ ہو. کوئی مفعول فیہ ہو وغیرہ اور جب متعین مفعول مذکور ہوگا تو اس کے بشخصہ ذکر سے یقیناً فائدہ زیادہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا فلتربیۃ الفائدۃ کہنا بالکل صحیح ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَلَمَّا اسْتَشْعَرَ سُوَالًا وَهُوَ اَنَّ خَبَرَ كَانَ مِنْ مُشَبَّهَاتِ الْمَفْعُوْلِ وَالتَّقْيِيْدُ بِهٖ لَيْسَ لِتَرْبِيَةِ الْفَائِدَةِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ بِدُوْنِهٖ اَشَارَ اِلٰى جَوَابِهٖ بِقَوْلِهٖ وَالْمُقَيَّدُ فِىْ كَانَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا هُوَ مُنْطَلِقًا لَا كَانَ لِاَنَّ مُنْطَلِقًا هُوَ نَفْسُ الْمُسْنَدِ وَكَانَ قَيْدٌ لَهٗ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى زَمَانِ النِّسْبَةِ كَمَا اِذَا قُلْتَ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ فِى الزَّمَانِ الْمَاضِىْ.

ترجمہ اور چونکہ ایک سوال کو محسوس کیا اور وہ یہ ہے کہ کان کی خبر مشبہات مفعول میں سے ہے اور اس کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر فائدہ نہیں ہے اسلئے اس کے جواب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور کان زید منطلقا میں مقید منطلقاً ہے نہ کہ کان اسلئے کہ منطلقا ہی مسند ہے اور کان زمانہ نسبت پر دلالت کرنے کے لئے اس کے لئے قید ہے جیسے تو کہے زید منطلق فی الزمان الماضی

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اس موقع پر چونکہ ایک سوال تھا اسلئے مصنف رحمہ نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے سوال یہ ہے کہ کان کی خبر منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول کے مشابہ ہے اور آپ نے کہا ہے کہ مسند یعنی فعل یا شبہ فعل کا مفعول کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے لہذا کان زید منطلقا میں کان کا اپنی خبر کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ بغیر خبر کے اصل فائدہ ہی حاصل نہیں ہوتا یعنی کان کی خبر کا ذکر اصل فائدہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ زیادتی فائدہ کے لئے اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ فعل یا شبہ فعل کا منصوبات میں سے کسی کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے۔ ماتن نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کان زید منطلقا فعل یا شبہ فعل کو مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے ہے اسطور پر کہ کان زید منطلقا

میں مقید منطلقا ہے نہ کہ کان کیونکہ اس ترکیب میں منطلق مسند ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منطلق معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے اور مسند بھی وہی ہوتا ہے جو معنی حدثی پر دال ہو لہذا منطلق مسند ہوگا اور رہا کان تو وہ صرف زمانہ پر دلالت کرتا ہے معنی حدثی پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے کان، منطلق کیلئے قید ہوگا اور کان زید منطلقا، زید منطلق فی الزمان الماضی کے مرتبہ میں ہوگا۔ الحاصل جب یہ ترکیب فعل کو مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے نہیں ہے جس میں ہمارا کلام تھا بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے ہے جس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس پر کوئی اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

وَاَمَّا تَرْكُهٗ اَیْ تَرْكُ التَّقْيِيْدِ فَلِمَانِعٍ مِنْهَا اَیْ مِنْ تَرْبِيَةِ الْفَائِدَةِ مِثْلُ خَوْفِ انْقِضَاءِ الْمُدَّةِ وَالْفُرْصَةِ اَوْ اِرَادَةِ اَنْ لَّا يَطَّلِعَ الْحَاضِرُوْنَ عَلٰى زَمَانِ الْفِعْلِ اَوْ مَكَانِهٖ اَوْ مَفْعُوْلِهٖ اَوْ عَدَمِ الْعِلْمِ بِالْمُقَيِّدَاتِ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ

ترجمہ اور بہر حال مسند کی تقیید کو ترک کرنا تو زیادتی فائدہ سے مانع کی وجہ سے ہے جیسے مدت اور فرصت کے ختم ہونے کا اندیشہ یا اس بات کا ارادہ کہ حاضرین فعل کے زمانہ یا فعل کے مکان یا فعل کے مفعول پر مطلع نہ ہوں یا مقیدات کا علم نہ ہو یا اسی جیسا۔

تشریح مسند کی ایک حالت مسند کی تقیید کو ترک کرنا ہے یعنی کبھی مسند کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ زیادتی فائدہ سے کوئی مانع موجود ہو مثلاً فرصت اور مہلت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو جیسے شکاری اپنے مخاطب سے کہتا ہے الصید محبوس، شکار پھنس گیا اور یہ نہیں کہتا محبوس فی الشرک، جال میں پھنس گیا پس فرصت نہ ہونے کی وجہ سے فی الشرک کے ساتھ مقید کرنے کو ترک کر دیا گیا ہے اور تقیید مسند کو کبھی اس وقت ترک کیا جاتا ہے جبکہ متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ حاضرین فعل کے زمانہ پر مطلع نہ ہوں یا اس کے مکان پر مطلع نہ ہوں یا اس کے مفعول پر مطلع نہ ہوں جیسے آپ فعل کے زمانہ کو حاضرین سے مخفی رکھتے ہوئے کسی سے کہیں "زید فعل" زید نے کیا۔ اور "یوم کذا" (فلاں دن) نہ کہیں یا فعل کے مکان کو مخفی رکھتے ہوئے کہیں "زید فعل" اور "فی مکان کذا" نہ کہیں۔ یا فعل کے مفعول کو مخفی رکھتے ہوئے یوں کہیں "ضرب زید" اور عمرو کو رسوائی سے بچانے کے خاطر "عمروا" نہ کہیں۔ اور کبھی تقیید مسند کو اسلئے ترک کر دیا جاتا ہے کہ متکلم کو مقیّدات کا علم نہیں ہوتا مثلاً متکلم نے کسی کو مارا مگر اس کو معلوم نہیں کہ کس کو مارا ہے تو ایسی صورت میں متکلم کہیگا ضربتُ اور کبھی تقیید مسند کو اس وقت ترک کر دیا جاتا ہے جبکہ تنگی مقام وغیرہ کی وجہ سے اختصار مطلوب ہو۔

وَاَمَّا تَقْيِيْدُهٗ اَيِ الْفِعْلِ بِالشَّرْطِ مِثْلُ اُكْرِمْكَ اِنْ تُكْرِمْنِيْ اَوْ اِنْ تُكْرِمْنِيْ اُكْرِمْكَ فَلِاِعْتِبَارَاتٍ وَحَالَاتٍ تَقْتَضِيْ تَقْيِيْدَهٗ بِهٖ لَاتُعْرَفُ اِلَّا بِمَعْرِفَةِ مَا بَيْنَ اَدَوَاتِهٖ يَعْنِيْ حُرُوْفَ الشَّرْطِ وَاَسْمَاءَهٗ مِنَ التَّفْصِيْلِ وَقَدْ بُيِّنَ ذٰلِكَ التَّفْصِيْلُ فِيْ عِلْمِ النَّحْوِ وَفِيْ هٰذَا الْكَلَامِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الشَّرْطَ فِيْ عُرْفِ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ قَيْدٌ لِحُكْمِ الْجَزَاءِ مِثْلُ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ وَنَحْوِهٖ فَقَوْلُكَ اِنْ جِئْتَنِيْ اُكْرِمْكَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اُكْرِمُكَ وَقْتَ مَجِيْئِكَ اِيَّايَ وَلَايُخْرِجُ الْكَلَامُ بِهٰذَا التَّقْيِيْدِ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْخَبَرِيَّةِ وَالْاِنْشَائِيَّةِ بَلْ اِنْ كَانَ الْجَزَاءُ خَبَرًا فَالْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ خَبَرِيَّةٌ نَحْوُ اِنْ جِئْتَنِيْ اُكْرِمْكَ وَاِنْ كَانَ اِنْشَاءً فَاِنْشَائِيَّةٌ نَحْوُ اِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَاَكْرِمْهُ وَاَمَّا نَفْسُ الشَّرْطِ فَقَدْ اَخْرَجَتْهُ الْاَدَاةُ عَنِ الْخَبَرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ

ترجمہ اور بہر حال فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنا جیسے اکرمک ان تکرمنی یا ان تکرمنی اکرمک ان نکات اور حالات کی وجہ سے ہے جو فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں ان نکات اور حالات کو نہیں پہچانا جائیگا مگر اس تفصیل کی معرفت سے جو ادوات شرط یعنی حروف شرط اور اسماء شرط کے درمیان ہے اور اس تفصیل کو علم نحو میں بیان کیا گیا ہے اور اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط حکم جزاء کے لئے قید ہوتی ہے جیسے مفعول بہ وغیرہ پس تیرا قول ان جئتنی اکرمک، اکرمک وقت مجیئک ایای کے مرتبہ میں ہے اور کلام (جزاء) اس قید کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ جزاء اگر خبر ہوگی تو جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان جئتنی اکرمک اور اگر انشاء ہوگی تو انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہ، اور رہی شرط تو اس کو ادوات شرط نے خبریت اور احتمال صدق وکذب سے نکالدیا ہے۔

تشریح مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند اگر فعل یا شبہ فعل ہو تو اس کو جملہ شرطیہ کے ساتھ مقید کردیا جاتا ہے جیسے تقدیم جزاء کی صورت میں اکرمک ان تکرمنی۔ اور تاخیر جزاء کی صورت میں ان تکرمنی اکرمک (اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) میں اکرمک فعل مسند جملہ شرط ان تکرمنی کے ساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا تیرا اکرام کرنا اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ تو میرا اکرام کرے اور جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود میں موجود شبہ فعل ہے اور مسند ہے اور یہ جملہ شرط کے ساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہار کے لئے وجود کا ثبوت طلوع شمس کے ساتھ مقید ہے یعنی وجود نہار، طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں ثابت ہے۔ الحاصل فعل یا شبہ فعل کا جو مسند واقع ہو جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنا بھی مسند

کی ایک حالت ہے اور یہ تقیید ان معتبر نکات اور حالات کی وجہ سے ہوتی ہے جو نکات فعل مسند اور شبہ فعل مسند جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں۔

صاحبِ تلخیص المفتاح فرماتے ہیں کہ ان نکات کا علم اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ ادواتِ شرط یعنی حروفِ شرط اور اسماءِ شرط کے درمیان علماءِ نحو کی بیان کردہ تفصیل معلوم ہو مثلاً علماءِ نحو نے بیان کیا ہے کہ کلمہ ان اور اذا دونوں شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں مگر اذا جزم اور یقین کے ساتھ آتا ہے اور اِن شک کے ساتھ اور لَو شرط فی الماضی کے لئے آتا ہے اور مَہما اور مَتیٰ عمومِ زمان کے لئے، اَین عمومِ مکان کے لئے، مَن عموم من یعقل کے لئے اور مَا عمومِ غیر عاقل کے لئے آتا ہے پس ان ادواتِ شرط کے معانی میں سے جو معنی جس مقام کے مناسب ہوں گے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام واما تقییدہ بالشرط میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہلِ عربیت کی اصطلاح میں شرط، حکم جزاء کے لئے قید ہے یعنی شرط و جزاء میں کلام تو جزاء ہے اور شرط اس کے لئے قید ہے جیسا کہ مفعول اور ظرف قید ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے یہ کہا ان جئتنی اکرمک (اگر تو آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) تو اس میں مقصود اصلی اکرام کی خبر دینا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے قید ہے اسکی یعنی آنے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اور یہ اکرمک وقت مجیئک ایای کے مرتبہ میں ہے یعنی میرے پاس تیرے آنے کے وقت میں تیرا اکرام کرونگا گویا اکرمک فعل، وقتَ مجیئک ظرف کے ساتھ مقید ہے رہا یہ سوال کہ وقت کے معنی کہاں سے مستفاد ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط جو جزاء کی قید ہے وہ بمنزلہ علت کے ہے اور معلول اور علت دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا اب مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تیرے آنے کی وجہ سے تیرے آنے کے زمانہ میں تیرا اکرام کرونگا یعنی میرے اکرام کرنے کی علت تیرا آنا ہے اور جو وقت تیرے آنے کا ہے وہی وقت میرے اکرام کرنے کا ہے۔

ولایخرج الکلام الخ سے شارح کہتے ہیں کہ کلام یعنی جزاء قیدِ شرط کی وجہ سے سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہیں ہوگی بلکہ جزاء اس تقیید سے پہلے اگر از قبیلہ خبر تھی تو جملہ شرطیہ یعنی جزاء قید شرط کے ساتھ مقید ہونے کے بعد بھی خبر ہی رہے گی یعنی خبریت جزاء کی وجہ سے پورا جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے اِن جئتنی اکرمک میں اکرمک (جزاء) جس طرح اِن جئتنی کی قید سے پہلے خبر تھا اسی طرح اس قید کے بعد بھی یہ جملہ خبریہ ہوگا اور اگر قید شرط کے ساتھ مقید ہونے سے پہلے جزاء انشاء تھی تو مقید ہونے کے بعد بھی انشائیتِ جزاء کی وجہ سے پورا جملہ انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہ (اگر تیرے پاس زید آئے تو تُو اس کا اکرام کر) میں اکرمہ قید شرط سے پہلے انشاء ہے تو قید شرط کے بعد بھی پورا جملہ شرطیہ انشائیہ ہوگا۔ الحاصل جزاء قید شرط کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت سے خارج نہیں ہوتی ہے اور رہی نفسِ شرط یعنی شرط بغیر جزاء کے تو ادواتِ شرط اسکو خبریت سے بھی خارج کر دیتے ہیں اور احتمالِ صدق اور کذب سے بھی یعنی شرط اگر ادواتِ شرط کے داخل ہونے سے پہلے خبر ہو اور صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو تو ادواتِ شرط کے داخل ہونے کے بعد نہ وہ خبر رہے گی اور نہ ہی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اسی طرح ادواتِ شرط، شرط کو انشاء سے خارج کر دیتے ہیں یعنی اگر شرط ادواتِ شرط

داخل ہونے سے پہلے انشاء ہے تو اداتِ شرط کے داخل ہونے کے بعد انشاء نہ رہے گی الحاصل ادات شرط داخل ہونے کے بعد شرط نہ خبر رہتی ہے اور نہ انشاء اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملۂ شرط اداتِ شرط کی وجہ سے مرکب ناقص ہوجاتا ہے اور خبر اور انشاء مرکب تام میں ہوتا ہے یعنی مرکب تام خبر یا انشاء ہوتا ہے مرکب ناقص نہ خبر ہوتا ہے نہ انشاء ہوتا ہے۔

وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ كُلًّا مِنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ خَارِجٌ عَنِ الْخَبَرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ وَإِنَّمَا الْخَبَرُ هُوَ مَجْمُوعُ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ الْمَحْكُومُ فِيهِ بِلُزُومِ الثَّانِي لِلْأَوَّلِ فَإِنَّمَا هُوَ اعْتِبَارُ الْمَنْطِقِيِّينَ فَمَفْهُومُ قَوْلِنَا كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ بِاعْتِبَارِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ الْحُكْمُ بِوُجُودِ النَّهَارِ فِي كُلِّ وَقْتٍ مِنْ أَوْقَاتِ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ النَّهَارُ وَالْمَحْكُومُ بِهِ هُوَ الْمَوْجُودُ وَبِاعْتِبَارِ الْمَنْطِقِيِّينَ الْحُكْمُ بِلُزُومِ وُجُودِ النَّهَارِ لِطُلُوعِ الشَّمْسِ فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ طُلُوعُ الشَّمْسِ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وُجُودُ النَّهَارِ فَكَمْ مِنْ فَرْقٍ بَيْنَ الْاِعْتِبَارَيْنِ۔

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرط و جزاء میں سے ہر ایک خبریت اور احتمالِ صدق و کذب سے خارج ہے اور خبر شرط و جزاء کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اوّل کے لئے حکم لگایا گیا ہے تو یہ مناطقہ کا مذہب ہے پس ہمارے قول کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود کا مفہوم باعتبار اہل عربیت کے طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم لگانا ہے پس محکوم علیہ نہار ہے اور محکوم بہ موجود ہے اور باعتبار مناطقہ کے طلوع شمس کے لئے وجودِ نہار کے لزوم کا حکم ہے۔ پس محکوم علیہ طلوعِ شمس ہے اور محکوم بہ وجودِ نہار ہے پس دونوں مذاہب کے درمیان کتنا فرق ہے۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ مصنف کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے کلام ہونے میں شرط کو کوئی دخل نہیں ہے سراسر غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ شارح نے مطول میں اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ کلام خبری شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے صرف جزاء کلام نہیں ہے الحاصل شارح کے یہ دونوں کلام باہم متعارض ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں ایک اہل عربیت کا اور دوسرا مناطقہ کا مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کیا گیا ہے اور مطول میں مناطقہ کا یعنی مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کرتے

ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور کلام خبری ہونے کی وجہ سے اس میں صدق وکذب کا احتمال بھی ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے اور اداتِ شرط کی وجہ سے خبریت اور احتمال صدق وکذب سے بھی خارج ہے اور مطول میں مناطقہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام نہ صرف شرط ہے اور نہ صرف جزاء ہے بلکہ دونوں کا مجموعہ کلام ہے اور اس مجموعہ میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم ہے اور علیحدہ علیحدہ ان دونوں میں سے ہر ایک خبریت سے بھی خارج ہے اور احتمال صدق وکذب سے بھی پس کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود کا مفہوم اہل عربیت کے مذہب کے مطابق یہ ہوگا کہ اس میں طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم ہے یعنی النہار محکوم علیہ ہوگا اور موجود محکوم بہ ہوگا۔ اور کلما کانت الشمس طالعة حکم جزاء کے لئے قید ہوگا اور مناطقہ کے مذہب کے مطابق مفہوم یہ ہوگا کہ اس میں وجود نہار کے لزوم کا حکم ہے طلوع شمس کے لئے یعنی طلوع شمس محکوم علیہ ہوگا اور وجود نہار محکوم بہ ہوگا اور ان دونوں مذاہب کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ الحاصل جب یہ دو اصطلاح اور دو مذہب الگ الگ ہیں مختصر میں ایک کو اور مطول میں دوسرے کو بیان کیا گیا ہے تو اب شارح کے دونوں کلام باہم متعارض نہ ہوں گے۔

وَلٰكِنْ لَابُدَّ مِنَ النَّظَرِ هٰهُنَا فِيْ اِنْ وَاِذَا وَلَوْ لِاَنَّ فِيْهَا اَبْحَاثًا كَثِيْرَةً لَمْ يُتَعَرَّضْ لَهَا فِيْ عِلْمِ النَّحْوِ فَاِنْ وَاِذَا لِلشَّرْطِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ لٰكِنَّ اَصْلَ اِنْ عَدَمُ الْجَزْمِ بِوُقُوْعِ الشَّرْطِ فَلَا تَقَعُ فِيْ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَى الْاَصْلِ اِلَّا حِكَايَةً اَوْ عَلٰى ضَرْبٍ مِنَ التَّاْوِيْلِ وَاَصْلُ اِذَا الْجَزْمُ بِوُقُوْعِهٖ فَاِنْ وَاِذَا تَشْتَرِكَانِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ بِخِلَافِ لَوْ وَتَفْتَرِقَانِ بِالْجَزْمِ بِالْوُقُوْعِ وَعَدَمِ الْجَزْمِ بِهٖ وَاَمَّا عَدَمُ الْجَزْمِ بِلَاوُقُوْعِ الشَّرْطِ فَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ لِكَوْنِهٖ مُشْتَرِكًا بَيْنَ اِنْ وَاِذَا وَالْمَقْصُوْدُ بَيَانُ وَجْهِ الْاِفْتِرَاقِ۔

ترجمہ اور لیکن اس جگہ اِنْ، اِذَا اور لَوْ کے بارے میں غور کرنا ضروری ہے کیونکہ ان میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن سے علم نحو میں تعرض نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اذا شرط فی الاستقبال کے لئے ہے لیکن اِنْ کی اصل وقوع شرط کا یقین نہ ہونا ہے لہٰذا یہ کلام الٰہی میں اپنے اصلی معنی پر واقع نہ ہوگا مگر حکایۃً یا ایک گونہ تاویل کرکے اور اذا کی اصل وقوعِ شرط کا یقین ہونا ہے پس ان اور اذا استقبال کے لئے ہونے میں شریک ہیں برخلاف لَوْ کے اور وقوع شرط کے یقین اور اس کے عدم یقین میں دونوں جدا ہیں اور رہا لا وقوع شرط کا عدم یقین تو مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے کیونکہ وہ ان اور اذا کے درمیان مشترک ہے اور مقصود وجہ افتراق کو بیان کرنا ہے۔

تشریح فاضل مصنف کہتے ہیں کہ حروف شرط اور اسماء شرط کی تشریح اور تفصیل اگرچہ علم نحو میں موجود ہے لیکن یہاں اِنْ، اِذا اور لَو کا ذکر کرنا ضروری ہے کیونکہ ان تینوں کے سلسلے میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن کا علم نحو میں ذکر نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اذا دونوں شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں یعنی ان دونوں کے ذریعہ زمانہ استقبال میں ایک جملہ (جزاء) کے حصولِ مضمون کو دوسرے جملہ (شرط) کے حصول مضمون پر معلق کیا جاتا ہے مثلاً ان تقرأ اقرأ (اگر تو پڑھے گا تو میں بھی پڑھوں گا) میں متکلم نے زمانہ استقبال میں اپنی قرأت کے حصول کو مخاطب کی قرأت کے حصول پر معلق کیا ہے مگر اس اشتراک کے باوجود دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ کہ کلمہ ان اپنے معنی اصل کے اعتبار سے وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں متکلم کو وقوع شرط کا یقین نہیں ہوتا بلکہ شک اور تردد ہوتا ہے. یہی وجہ ہے کہ کلمہ ان اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ علیٰ ماہی علیہ تمام اشیاء کی حقیقتوں سے واقف ہیں کسی چیز کے بارے میں شک اور تردد اس کے حق میں محال ہے. ہاں دو صورتوں میں کلمہ اِن اللہ کے کلام میں استعمال ہوتا ہے ایک تو حکایت عن الغیر کی صورت میں، دوم تاویل کی صورت میں. حکایت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی دوسرے کے کلام کو نقل کرے جیسے اللہ تعالیٰ کا کلام "قالوا ان یسرق فقد سرق اخ لہ من قبل" برادران یوسف سے حکایت کیا گیا ہے. اور تاویل کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلام جس میں کلمہ ان واقع ہے اس کے بارے میں یہ فرض کرلیا جائے کہ یہ کلام کسی عربی آدمی کی زبان پر واقع ہوا ہے اور وہ اس کے ساتھ کلام کرتا ہے. بہرحال ان دونوں صورتوں میں کلمہ ان اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع ہوتا ہے ان کے علاوہ کسی دوسری جگہ اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا اور اذا وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں متکلم کو وقوعِ شرط کا یقین ہوتا ہے. الحاصل لفظ ان اور اذا دونوں اس بات میں تو شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک شرط فی الاستقبال کے لئے آتا ہے مگر وقوع شرط کے یقین اور عدم یقین میں دونوں مختلف ہیں کہ اذا وقوع شرط کے یقین کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور ان شک کے موقع پر. اور رہا کلمہ لَو تو وہ ان دونوں کے برخلاف شرط فی الماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں مضمونِ جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے. واما عدم الجزم بلا وقوع سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے. اعتراض یہ ہے کہ کلمہ ان جس طرح وقوعِ شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے آتا ہے. اسی طرح لا وقوعِ شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے اور اذا جس طرح وقوع شرط کے جزم اور یقین کے لئے آتا ہے اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے. حاصل یہ کہ لا وقوع شرط کے عدم جزم میں کلمہ ان اور اذا دونوں شریک ہیں اور جب ایسا ہے تو مصنف پر واجب تھا کہ وہ اس کو بھی بیان فرماتے اور یوں کہتے کہ کلمہ ان کی اصل وقوعِ شرط اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے اور اذا کی اصل وقوع شرط کا جزم اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رح

کا مقصود ان اور اذا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے اور لاوقوع شرط کے عدم جزم میں ان اور اذا دونوں شریک ہیں لہذا مقام افتراق میں ایک مشترک چیز کو بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وَلِذٰلِكَ اَیْ لِاَنَّ اَصْلَ اِنْ عَدَمُ الْجَزْمِ بِالْوُقُوْعِ كَانَ الْحُكْمُ النَّادِرُ لِكَوْنِهٖ غَيْرَ مَقْطُوْعٍ بِهٖ فِي الْغَالِبِ مَوْقِعًا لِاِنْ وَلِاَنَّ اَصْلَ اِذَا الْجَزْمُ بِالْوُقُوْعِ غُلِّبَ لَفْظُ الْمَاضِيْ لِدَلَالَتِهٖ عَلَى الْوُقُوْعِ قَطْعًا نَظْرًا اِلٰى نَفْسِ اللَّفْظِ وَاِنْ نُقِلَ هٰهُنَا اِلٰى مَعْنَى الْاِسْتِقْبَالِ مَعَ اِذَا نَحْوُ فَاِذَا جَاءَتْهُمْ اَیْ قَوْمَ مُوْسٰى الْحَسَنَةُ كَالْخِصْبِ وَالرَّخَاءِ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ اَیْ هِيَ مُخْتَصَّةٌ بِنَا وَنَحْنُ مُسْتَحِقُّوْهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ اَیْ جَدْبٌ وَبَلَاءٌ يَطَّيَّرُوْا اَیْ يَتَشَاءَمُوْا بِمُوْسٰى وَمَنْ مَّعَهٗ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ جِيْءَ فِيْ جَانِبِ الْحَسَنَةِ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ مَعَ اِذَا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْحَسَنَةِ الْحَسَنَةُ الْمُطْلَقَةُ الَّتِيْ حُصُوْلُهَا مَقْطُوْعٌ بِهٖ وَلِهٰذَا عُرِّفَتِ الْحَسَنَةُ تَعْرِيْفَ الْجِنْسِ اَیِ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ وُقُوْعَ الْجِنْسِ كَالْوَاجِبِ لِكَثْرَتِهٖ وَاتِّسَاعِهٖ لِتَحَقُّقِهٖ فِيْ كُلِّ نَوْعٍ بِخِلَافِ النَّوْعِ وَجِيْءَ فِيْ جَانِبِ السَّيِّئَةِ بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ مَعَ اِنْ لِمَا ذَكَرَهٗ بِقَوْلِهٖ وَالسَّيِّئَةُ نَادِرَةٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهَا اَیْ اِلَى الْحَسَنَةِ الْمُطْلَقَةِ وَلِهٰذَا نُكِّرَتِ السَّيِّئَةُ لِيَدُلَّ تَنْكِيْرُهَا عَلَى التَّقْلِيْلِ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی کیوں کہ اِنْ کی اصل عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے نادر حکم اِنْ کا موقعہ ہوگا کیونکہ نادر حکم بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اور اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے اسلئے اذا کے ساتھ لفظ ماضی کو غلبہ دیدیا گیا کیونکہ فعل ماضی لفظ کے اعتبار سے قطعًا وقوع پر دلالت کرتا ہے اگرچہ یہاں معنی استقبال کی طرف نقل کرلیا گیا جیسے جب اُن کے یعنی قوم موسیٰ کے پاس کوئی اچھی چیز آتی ہے جیسے ہریالی اور فراخی تو کہتے ہیں یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی چاہیئے تھا یعنی یہ ہمارے ساتھ خاص ہے اور ہم اس کے مستحق ہیں اور اگر ان کو کوئی بدحالی پیش آتی یعنی قحط اور بلاء تو وہ موسیٰ اور ان کے ساتھی مومنین کی نحوست بتلاتے۔ پس جانب حسنہ میں اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا گیا کیونکہ حسنہ سے مراد وہ حسنہ مطلقہ ہے جس کا حصول قطعی ہے اسی وجہ سے حسنہ کو تعریف جنس یعنی حقیقت کے ساتھ معرفہ لایا گیا کیونکہ جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوتا ہے اسلئے کہ جنس کا تحقق ہر نوع میں ہوتا ہے برخلاف نوع کے اور جانب سیئۃ میں اِنْ کے ساتھ لفظ مضارع لایا گیا ہے اُس وجہ کی وجہ سے جو مصنف نے اپنے قول

والسیئة نادرة سے ذکر کی ہے اور سیئہ بہ نسبت حسنہ مطلقہ کے نادر الوقوع ہے اسی وجہ سے سیئہ کو نکرہ لایا گیا ہے تاکہ اس کی تنکیر تقلیل پر دلالت کرے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کلمہ اِنْ کی اصل چونکہ عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے کلمہ ان ایسی جگہ لایا جائیگا جہاں حکم نادر اور قلیل الوقوع ہو اسلئے کہ قلیل الوقوع چیز بالعموم غیر قطعی اور غیر یقینی ہوتی ہے۔ شارح نے فی الغالب کی قید اسلئے ذکر کی ہے تاکہ اس حکم سے یوم قیامت خارج ہوجائے کیونکہ یوم قیامت کا وقوع نادر ہونے کے باوجود یقینی ہے اور یوم قیامت کا وقوع نادر اسلئے ہے کہ قیامت صرف ایک بار واقع ہوگی۔ الحاصل حکم نادر بالعموم غیر یقینی اور مشکوک ہوتا ہے اور کلمہ اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے اسلئے کلمہ اذا بالعموم لفظ ماضی پر داخل کیا جائیگا لفظ ماضی سے مراد وہ لفظ ہے جو بالوضع زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہو خواہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع بلم ہو بہرحال اذا اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے چونکہ جزم بالوقوع کے لئے ہوتا ہے اس لئے بالعموم اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا جاتا ہے۔ کیونکہ ماضی لفظوں کے اعتبار سے بایقین وقوع پر دلالت کرتا ہے اگرچہ کلمہ اذا کے ساتھ ماضی، معنی استقبال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور معنی استقبال کی طرف اسلئے منتقل ہوجاتا ہے کہ کلمہ اذا شرطیہ ہے اور اذا شرطیہ ماضی کو مستقبل کیطرف بدل دیتا ہے۔ کلمہ ان اور اذا دونوں کی مثال باری تعالئے کا یہ قول ہے فاذا جاءتہم الحسنة قالوا لنا ہذہ وان تصبہم سیئة یطیروا بموسیٰ ومن معہ یعنی جب قوم موسیٰ کے پاس فراخی آجائے تو کہتے ہیں ہم اس کے مستحق تھے لہذا یہ ہمارے لئے ہونی ہی چاہئے تھی اور اگر ان کو قحط سالی لاحق ہوجائے تو وہ اس کو موسیٰ اور مسلمانوں کی نحوست بتلانے لگتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ نحوست ان کی وجہ سے آئی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے اللہ تعالئے نے بیان حسنہ کے موقعہ پر کلمہ اذا کے ساتھ لفظ ماضی کو ذکر کیا ہے اور بیان سیئہ کے موقعہ پر کلمہ ان کے ساتھ مضارع کو ذکر کیا ہے کیونکہ آیت میں حسنہ سے مراد مطلقہ حسنہ ہے جو کسی نوع کے ساتھ مقید نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آیت میں الحسنہ تعریف جنس کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے۔ اور مطلقہ حسنہ کا حصول قطعی اور یقینی ہے اسلئے کہ جنس اپنی ہر نوع میں متحقق ہوتی ہے لہذا جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوگا اور جو چیز ضروری ہوتی ہے اس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا جنس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوگا برخلاف نوع کے کہ اس کا وقوع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ یہ نوع حاصل نہ ہو بلکہ دوسری نوع حاصل ہو الحاصل جنس کا وقوع قطعی ہوتا ہے اور آیت میں الحسنہ معرف بلام جنس ہے لہذا حسنہ کا وقوع بھی یقینی ہوگا اور یقینی چیز کو بیان کرنے کے لئے چونکہ لفظ ماضی مع اذا آتا ہے اسلئے آیت میں حسنہ کو بیان کرنے کے لئے لفظ ماضی مع اذا لایا گیا ہے اور آیت میں سیئہ سے مراد چونکہ ایک مخصوص سیئہ یعنی قحط مراد ہے اور بلا رمعین مراد ہے اسلئے یہ سیئہ، حسنہ مطلقہ کی بہ نسبت نادر الوقوع ہوگا اور اس کے نادر الوقوع اور قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہی اس کو نکرہ لایا گیا ہے کیونکہ تنکیر تقلیل پر دلالت کرتی ہے اور نادر الوقوع

چیز کا حصول چونکہ بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اس لیے اس سیئہ کا حصول بھی غیر قطعی اور غیر یقینی ہوگا اور غیر یقینی چیز کے لئے چونکہ مضارع مع اِنْ لایا جاتا ہے اسلئے آیت میں مذکورہ سیئہ کو بیان کرنے کے لئے مضارع مع اِنْ لایا گیا ہے۔

وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ إِنْ فِي مَقَامِ الْجَزْمِ بِوُقُوعِ الشَّرْطِ تَجَاهُلًا كَمَا إِذَا سُئِلَ الْعَبْدُ عَنْ سَيِّدِهٖ هَلْ هُوَ فِي الدَّارِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهٗ فِيْهَا فَيَقُوْلُ إِنْ كَانَ فِيْهَا أُخْبِرُكَ فَيَتَجَاهَلُ خَوْفًا مِنَ السَّيِّدِ أَوْ لِعَدَمِ جَزْمِ الْمُخَاطَبِ بِوُقُوْعِ الشَّرْطِ فَيَجْرِيْ الْكَلَامُ عَلٰى سُنَنِ اعْتِقَادِهٖ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُكَذِّبُكَ إِنْ صَدَقْتُ فَمَاذَا تَفْعَلُ مَعَ عِلْمِكَ بِأَنَّكَ صَادِقٌ أَوْ تَنْزِيْلِهٖ أَيْ لِتَنْزِيْلِ الْعَالِمِ بِوُقُوْعِ الشَّرْطِ مَنْزِلَةَ الْجَاهِلِ لِمُخَالَفَتِهٖ مُقْتَضَى الْعِلْمِ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُؤْذِيْ أَبَاهُ إِنْ كَانَ أَبَاكَ فَلَا تُؤْذِهٖ

ترجمہ اور کبھی کلمہ اِنْ کو تجاہلاً جزم بوقوع الشرط کی جگہ میں استعمال کرلیا جاتا ہے جیسا کہ جب غلام سے اس کے آقا کے بارے میں دریافت کیا جائے کہ کیا وہ گھر میں ہے اور غلام کو یقین ہے کہ وہ گھر میں موجود ہے پس غلام کہتا ہے کہ اگر وہ گھر میں ہوا تو میں تجھ کو خبر کروں گا۔ پس غلام آقا کے ڈر سے ناواقفی ظاہر کرتا ہے یا مخاطب کو وقوعِ شرط کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے۔ پس کلام اس کے اعتقاد کے طریقہ پر جاری ہوتا ہے جیسے تیرا قول اس شخص سے جو تیری تکذیب کرتا ہے اگر میں سچا ہوا تو، تو کیا کریگا۔ باوجودیکہ تجھکو اپنے سچا ہونے کا یقین ہے یا عالم بوقوع الشرط کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ وہ مقتضیٔ علم کے خلاف کررہا ہے جیسے تیرا قول اس سے جو اپنے باپ کو تکلیف دے رہا ہے، اگر یہ تیرا باپ ہے تو، تو اس کو تکلیف مت دے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ویسے تو کلمہ اِنْ کی اصل یہ ہے کہ وہ ایسی جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوعِ شرط کا جزم اور یقین نہ ہو بلکہ محتمل اور مشکوک ہو لیکن کبھی کبھی خلافِ اصل ایسی جگہ بھی استعمال کرلیا جاتا ہے جہاں وقوعِ شرط کا یقین اور جزم ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ کلمہ اِنْ خلافِ اصل مقام جزم میں کب استعمال ہوگا تو مصنف رح نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں چنانچہ ایک صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوعِ شرط کا اگرچہ جزم اور یقین ہے لیکن وہ بتقاضائے مقام اپنے جہل اور ناواقفی کو ظاہر کرکے وقوعِ شرط کو بصورت شک ذکر کرتا ہے مثلاً ایک غلام (جس کو اس کے آقا کی طرف سے یہ ہدایت ہے کہ بغیر میری اجازت کے کسی کو میرے موجود ہونے کی خبر نہ دینا) سے کسی نے سوال کیا "ہل ہو فی الدار" کیا وہ یعنی تیرا آقا گھر میں ہے۔ اس غلام کو

اگرچہ اس کے گھر میں ہونے کا جزم اور یقین ہے مگر اس کے باوجود وہ آقا کے خوف سے اپنی ناواقفی اور جہل ظاہر کرتے ہوئے کلمہ اِنْ استعمال کرتا ہے اور بصورتِ شک کہتا ہے "ان کان فیہا اخبرک" اگر وہ گھر میں ہوا تو تجھ کو خبر دونگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو تو وقوع شرط کا جزم اور یقین ہو مگر مخاطب کو نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے خلافِ اصل کلمہ اِنْ استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص متکلم کی تکذیب کرتا ہے یعنی متکلم کے سچا ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے متکلم اس سے کہتا ہے "ان صدقت فماذا تفعل" اگر میں سچا ہوا تو، تو کیا کرے گا۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں متکلم کو اگرچہ اپنے سچا ہونے کا یقین اور جزم ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے اس نے خلافِ اصل کلمہ اِن کا استعمال کیا ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص وقوع شرط کا عالم ہے مگر چونکہ وہ مقتضیٰ علم پر عمل نہیں کرتا بلکہ اس کی مخالفت کرتا ہے اس لئے اس عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے کلمہ ان کے ساتھ ایسا کلام مشکوک پیش کیا جاتا ہے جیسا کہ جاہل کے سامنے مثلاً ایک شخص اپنے باپ کو ایذاء دیتا ہے اور یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ یہ میرا باپ ہے اسکو ایذاء دینا حرام ہے پس چونکہ یہ شخص اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اس کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر "ان کان اباک فلا توذہ" کلمہ ان کے ساتھ خلافِ اصل کلام کیا جائے گا۔

اَوِ التَّوْبِیْخِ اَیْ لِتَعْیِیْرِ الْمُخَاطَبِ عَلَی الشَّرْطِ وَ تَصْوِیْرِ اَنَّ الْمَقَامَ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰی مَا یَقْلَعُ الشَّرْطَ عَنْ اَصْلِهٖ لَا یَصْلُحُ اِلَّا لِفَرْضِهٖ اَیْ لِفَرْضِ الشَّرْطِ کَمَا یُفْرَضُ الْمُحَالُ لِغَرَضٍ مِنَ الْاَغْرَاضِ نَحْوُ اَفَنَضْرِبُ عَنْکُمُ الذِّکْرَ اَیْ اَنُهْمِلُکُمْ فَنَضْرِبُ عَنْکُمُ الْقُرْاٰنَ وَمَا فِیْهِ مِنَ الْاَمْرِ وَالنَّهْیِ وَالْوَعْدِ وَالْوَعِیْدِ صَفْحًا اَیْ اِعْرَاضًا اَوْ لِلْاِعْرَاضِ اَوْ مُعْرِضِیْنَ اِنْ کُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِیْنَ فِیْمَنْ قَرَأَ اِنْ بِالْکَسْرِ فَکَوْنُهُمْ مُسْرِفِیْنَ اَمْرٌ مَقْطُوْعٌ بِهٖ لٰکِنْ جِیْءَ بِلَفْظِ اِنْ لِقَصْدِ التَّوْبِیْخِ وَتَصْوِیْرِ اَنَّ الْاِسْرَافَ مِنَ الْعَاقِلِ یَجِبُ اَنْ لَّا یَکُوْنَ اِلَّا عَلٰی سَبِیْلِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِیْرِ کَالْمُحَالَاتِ لِاشْتِمَالِ الْمَقَامِ عَلَی الْاٰیَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰی اَنَّ الْاِسْرَافَ مِمَّا لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یَّصْدُرَ عَنِ الْعَاقِلِ اَصْلًا فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُحَالِ وَالْمُحَالُ وَاِنْ کَانَ مَقْطُوْعًا بِعَدَمِ وُقُوْعِهٖ لٰکِنَّهُمْ یَسْتَعْمِلُوْنَ فِیْهِ اِنْ لِتَنْزِیْلِهٖ مَنْزِلَةَ مَا لَا قَطْعَ بِعَدَمِهٖ عَلٰی سَبِیْلِ الْمُسَاهَلَةِ وَاِرْخَاءِ الْعِنَانِ لِقَصْدِ التَّبْکِیْتِ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی قُلْ اِنْ کَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِیْنَ۔

ترجمہ یا توبیخ کے لئے یعنی مخاطب کو شرط پر عار دلانے کے لئے اور اس بات کی منظر کشی کرنے کے لئے کہ مقام اس کے ان چیزوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو شرط کا اس کی اصل ہی سے قلع قمع کر رہی ہیں صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر شرط کو فرض کرنے کی وجہ سے جیسا کہ کسی غرض کی وجہ سے محال کو فرض کیا جاتا ہے جیسے کیا تم سے قرآن کو پھیر دیں یعنی کیا تم کو چھوڑ دیں۔ بس تم سے قرآن اور جو کچھ اس میں امر ونہی، وعد اور وعید ہے۔ پھیر دیں۔ صفحاً (مفعول مطلق ہے) یعنی اعراضا (یا مفعول لہٗ ہے) یعنی للاعراض (یا حال ہے) یعنی معرضین اگر تم اعراض کرنے والے ہو اس شخص کی قرأت میں جس نے اِن کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ بس ان کا مُسرف ہونا یقینی امر ہے لیکن لفظ اِنْ لایا گیا ہے توبیخ کے ارادے سے اور اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے کہ عقلمند آدمی کی طرف سے اسراف ضروری ہے کہ نہ ہو مگر محالات کی طرح فرض اور تقدیر کے طریقہ پر کیونکہ مقام ان نشانیوں پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ اسراف ان چیزوں میں سے ہے جس کا عاقل آدمی سے صادر ہونا مناسب نہیں ہے پس وہ محال کے مرتبہ میں ہے اور محال اگرچہ اس کا عدم وقوع یقینی ہے لیکن وہ اس میں کلمۂ ان استعمال کرتے ہیں محال کو اس چیز کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے جس کا عدم وقوع یقینی نہ ہو مقابل کو خاموش کرنے کے لئے نرمی اور سہولت کو اختیار کرتے ہوئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول میں آپ کہئے اگر رحمٰن کے لئے اولاد ہو تو سب سے پہلے عبادت کرنے والا میں ہوں۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ کلمۂ اِن کبھی مقام جزم اور یقین میں توبیخ کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مقام جزم میں کلمۂ ان کبھی اسلئے لاتے ہیں تاکہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلائی جائے یعنی کلمۂ اِنْ لاکر مخاطب کو اس بات پر عار دلانا مقصود ہوتا ہے کہ اس سے شرط کا وقوع ہو رہا ہے اور وہ اس شرط کا معتقد ہے اور اس بات کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو وجود شرط اور وقوع شرط کے منافی ہیں اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وجود شرط کو محالات کی طرح فرض ہی کیا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ شرط کا وقوع یقینی ہے مگر چونکہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہے جو امور وجود شرط کے منافی ہیں اور مقام کا ایسے امور پر مشتمل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شرط کا وجود اور وقوع محال ہے اسلئے جس طرح محال کو فرض کیا جاتا ہے اسی طرح اس شرط کے وقوع کو بھی فرض کیا گیا ہے اور محال کو فرض کرنا کسی نہ کسی غرض کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً مقابل کو خاموش کرنے کے لئے یا اس پر الزام قائم کرنے کے لئے یا کلام میں مبالغہ پیدا کرنے کے لئے اسی طرح یہاں شرط کے وقوع کو اسلئے فرض کیا گیا ہے تاکہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلائی جائے۔ مثلاً باری تعالےٰ کا ارشاد ہے " افنضرب عنکم الذکر صفحا ان کنتم قوما مسرفین " شارح نے انہملکم فنضرب عبارت نکال کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ فنضرب کا فاء عاطفہ ہے اور معطوف علیہ نہملکم مقدر ہے اور ہمزہ استفہام اسی جملہ مقدرہ یعنی نہملکم پر داخل ہے۔ صفحاً کے بعد اعراض کا لفظ لاکر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آیت میں صفح اعراض کے معنی میں ہے اور ترکیب میں مفعول مطلق واقع ہے یا مفعول لہٗ واقع ہے یا حال

واقع ہے۔ فنیمن قرأ ان بالکسر کہہ کر شارح فرمارہے ہیں کہ یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ ان حضرات کی قرأت کو اختیار کیا جائے جنھوں نے اِن کنتم میں اِنْ کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ شرطیہ ہوگا اور اس کا جواب محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "اِن کنتم قوماً مسرفین فنضرب عنکم الذکر" اور اگر اَنْ کو فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے جیسا کہ بعض قرّاء کا خیال ہے تو اس صورت میں یہ آیت وقوعِ شرط پر عار دلانے کی مثال نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں یہ نضرب کا مفعول لہ ہوگا اور معنی ہو نگے لِاَنْ کنتم قوماً مسرفین۔ یہ خیال رہے کہ فتحہ کی صورت میں صفحاً مفعول مطلق ہوگا یا حال ہوگا مفعول لہ نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک فعل کے لئے مفعول لہ متعدد نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل قرأت بالکسر کی صورت میں مثال کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر تم مسرف ہو اور اللہ کی کتاب اور آیات کا استہزاء کرنے والے ہو تو کیا ہم تم کو چھوڑ دیں اور قرآن اور جو کچھ قرآن میں ہے اس کو تم سے روک لیں "ایسا نہیں ہوگا" ملاحظہ فرمائیے کفار کا مسرف ہونا ایک یقینی امر ہے مگر اس کے باوجود ان کے اسراف کو بیان کرنے کے لئے حق جل مجدہ نے کلمہ اِن ذکر کیا ہے کیونکہ یہاں کفار کو وقوعِ شرط یعنی وقوعِ اسراف پر عار دلانا مقصود ہے اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ چونکہ مقام ایسے دلائل اور آیات پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ عاقل آدمی سے اسراف کا صادر ہونا بمنزلہ محال کے ہے اسلئے یہاں اسراف کو محال کیطرح فرض ہی کیا جا سکتا ہے پس یہاں اسرافِ کفار اگرچہ یقینی ہے مگر ان کو اس کے وقوع پر عار دلانے کے لئے کلمہ اِن استعمال کیا گیا ہے۔

والمحال وان کان مقطوعاً الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ شارح نے فرمایا ہے کہ کہ اسرافِ کفار محال کے مرتبہ میں ہے اور محال وہ کہلاتا ہے جس کا عدم وقوع یقینی ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ اِنْ اس جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوعِ شرط اور عدمِ وقوعِ شرط دونوں کا یقین نہ ہو یعنی نہ وقوعِ شرط یقینی ہو اور نہ عدم وقوعِ شرط یقینی ہو بلکہ دونوں کا احتمال ہو پس جب یہ بات ہے تو اسرافِ کفار (جو محال کے مرتبہ میں ہے) کو بیان کرنے کے لئے کلمہ اِن استعمال نہ کرنا چاہیئے تھا حالانکہ مذکورہ آیت میں اسرافِ کفار کو بیان کرنے کے لئے کلمہ اِن استعمال کیا گیا ہے۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ محال کا عدم وقوع چونکہ یقینی ہے اسلئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے محال کلمہ اِنْ کا محل نہیں ہے یعنی محال کو بیان کرنے کے کلمہ اِنْ کا استعمال نہیں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی محال کو مشکوک (جس کا نہ عدم یقینی ہوتا ہے اور نہ وجود) کے مرتبہ میں اتار کر اسکے لئے کلمہ اِن استعمال کرلیا جاتا ہے اور ایسا اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کی باگ کو ڈھیلا کرکے اور اس کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرکے اس کو خاموش اور عاجز کیا جا سکے جیسے باری تعالیٰ کے قول "قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اول العابدین" میں یہی صورت اختیار کی گئی ہے اس طور پر کہ رحمٰن یعنی باریتعالےٰ کے لئے ولد کا ہونا محال ہے لیکن اس محال کو جس کا عدم وقوع یقینی ہے مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس میں کلمہ اِنْ استعمال کرلیا گیا۔ اسی طرح "وان کنتم فی ریب مما نزلنا علیٰ عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ"

میں قرآن پاک کا محل ریب ہونا محال ہے اس کا عدم وقوع یقینی ہے مگر مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے ان کو ڈھیل دیکر اس محال کو مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر اس میں کلمہ ان استعمال کیا گیا۔

اَوْ تَغْلِيْبِ غَيْرِ الْمُتَّصِفِ بِهٖ اَیْ بِالشَّرْطِ عَلَى الْمُتَّصِفِ بِهٖ كَمَا اِذَا كَانَ الْقِيَامُ قَطْعِیَّ الْحُصُوْلِ لِزَيْدٍ غَيْرَ قَطْعِیٍّ لِعَمْرٍو فَتَقُوْلُ لَهُمَا اِنْ قُمْتُمَا كَانَ كَذَا وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی لِلْمُخَاطَبِيْنَ الْمُرْتَابِيْنَ وَاِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا يَحْتَمِلُهُمَا اَیْ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ لِلتَّوْبِيْخِ وَالتَّصْوِيْرِ الْمَذْكُوْرِ وَاَنْ يَكُوْنَ لِتَغْلِيْبِ غَيْرِ الْمُرْتَابِيْنَ عَلَى الْمُرْتَابِيْنَ لِاَنَّهٗ كَانَ فِی الْمُخَاطَبِيْنَ مَنْ يَعْرِفُ الْحَقَّ وَاِنَّمَا يُنْكِرُ عِنَادًا فَجَعَلَ الْجَمِيْعَ كَاَنَّهٗ لَا اِرْتِيَابَ لَهُمْ۔

ترجمہ یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کے لئے جیسا کہ جب قیام زید کے لئے قطعی اور یقینی طور پر حاصل ہو (اور) عمرو کے لئے غیر یقینی طور پر پھر تو ان دونوں سے کہے ان قمتما کان کذا (اگر تم دونوں کھڑے ہوئے تو ایسا ہوگا) اور شک کرنے والے مخاطبین کے لئے باری تعالیٰ کا قول وان کنتم فی ریب مما نزلنا علیٰ عبدنا (اگر تم لوگ قرآن پاک سے متعلق شک میں ہو) دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی توبیخ اور تصویر مذکور کا احتمال رکھتا ہے اور اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لئے ہو کیونکہ مخاطبین میں ایسے لوگ بھی تھے جو حق پہچانتے تھے لیکن عناداً انکار کرتے تھے۔ پس باری تعالےٰ نے سب کو ایسا بنا دیا گویا اُن کے لئے ارتیاب وشک نہیں ہے۔

تشریح او کے ذریعہ متن کی سابقہ عبارت عدم جزم پر عطف کیا گیا ہے اور اس عبارت سے مصنف رح کا مقصد یہ ہے کہ کلمہ اِنْ کو مقام جزم اور یقین میں کبھی اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینا مقصود ہو یعنی ایک چیز کا شرط کے ساتھ اتصاف یقینی اور قطعی ہو یعنی یقینی طور پر متصف بالشرط ہو اور ایک چیز کا شرط کے ساتھ اتصاف یقینی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو یعنی غیر متصف بالشرط ہو اور اس اتصاف میں شک ہو پس پہلی چیز یعنی متصف بالشرط کلمہ اِنْ کے استعمال کا موقع نہیں ہے مگر دوسری چیز یعنی غیر متصف بالشرط کلمہ ان کے استعمال کا موقع ہے ایسی صورت میں متکلم غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دیکر اور دونوں کو غیر متصف بالشرط سمجھ کر کلمہ اِنْ استعمال کر لیتا ہے حالانکہ متصف بالشرط کے اعتبار سے یہ مقام، مقام جزم اور یقین ہے مثلاً زید کے لئے قیام کا حصول قطعی اور یقینی ہو اور عمرو کے لئے قطعی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو اور پھر متکلم عمرو کو زید پر غلبہ دیکر یوں کہے "ان قمتما کان کذا"۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں کلمہ اِنْ غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کے لئے مقام جزم میں استعمال کیا گیا ہے۔

مصنفِ کتاب فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول " وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا " دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس جگہ کلمہ اِنْ مخاطبین یعنی کفار کو وقوعِ شرط (وقوعِ ریب) پر عار دلانے کے لئے ہو اور اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہو کہ ریب کا صدور اور وقوع محال کے مرتبہ میں ہے لہذا مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے محال کی طرح اس کو فرض ہی کیا جاسکتا ہے اور اس آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سبکو غیر مرتابین سمجھ کر ان کے لئے کلمہ اِنْ استعمال کرلیا گیا ہو۔ شارح نے عہدِ رسالت میں بعض مخاطبین کے غیر مرتاب ہونے پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عہدِ رسالت میں بعض لوگ ایسے تھے جو حق کو پہچانتے تھے اور یہ جانتے تھے کہ قرآن پاک کلامِ الٰہی اور موحیٰ من اللہ ہے مگر ازراہ عناد اس کا انکار کرتے تھے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول " فانہم لایکذبونک ولکن الظالمین بآیات اللہ یجحدون وان فریقا منہم لیکتمون الحق وہم یعلمون " سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

وَهٰهُنَا بَحْثٌ وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا جُعِلَ الْجَمِيْعُ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِ الْمُرْتَابِيْنَ كَانَ الشَّرْطُ قَطْعِيَّ اللَّاوُقُوْعِ فَلَا يَصِحُّ اِسْتِعْمَالُ اِنْ فِيْهِ كَمَا اِذَا كَانَ قَطْعِيَّ الْوُقُوْعِ لِاَنَّهَا اِنَّمَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْمَعَانِي الْمُحْتَمِلَةِ الْمَشْكُوْكَةِ وَلَيْسَ الْمَعْنٰى هٰهُنَا عَلٰى حُدُوْثِ الْاِرْتِيَابِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَلِهٰذَا زَعَمَ الْكُوْفِيُّوْنَ اَنَّ اِنْ هٰهُنَا بِمَعْنٰى اِذْ وَنَصَّ الْمُبَرِّدُ وَالزَّجَّاجُ عَلٰى اَنَّ اِنْ لَا تَقْلِبُ كَانَ اِلٰى مَعْنَى الْاِسْتِقْبَالِ لِقُوَّةِ دَلَالَتِهٖ عَلٰى مَعْنَى الْمُضِيِّ فَمُجَرَّدُ التَّغْلِيْبِ لَا يُصَحِّحُ اِسْتِعْمَالَ اِنْ هٰهُنَا بَلْ لَابُدَّ مِنْ اَنْ يُقَالَ لَمَّا غَلَبَ صَارَ الْجَمِيْعُ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِ الْمُرْتَابِيْنَ وَصَارَ الشَّرْطُ قَطْعِيَّ الْاِنْتِفَاءِ فَاسْتُعْمِلَ فِيْهِ اِنْ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِيْرِ لِلتَّبْكِيْتِ وَالْاِلْزَامِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَقُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ

ترجمہ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سبکو غیر مرتابین کے مرتبہ میں بنادیا گیا تو شرط کا لاوقوع قطعی ہوگیا۔ لہذا اس میں کلمہ اِنْ کا استعمال کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ (کلمہ اِنْ کا استعمال کرنا اس وقت صحیح نہیں ہوتا) جبکہ شرط کا وقوع قطعی ہو کیونکہ کلمہ اِنْ معانی محتملہ مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں آئندہ زمانہ میں شک پیدا ہونے کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں اسی وجہ سے اہل کوفہ نے کہدیا کہ کلمہ اِنْ یہاں کلمہ اِذ کے معنی میں ہے اور مبرد اور زجاج نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ اِن کان کو مستقبل کے معنی کی طرف نہیں بدلتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہے پس یہاں صرف تغلیب کلمہ اِنْ کے

استعمال کو صحیح نہیں کرتی ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جب تمام لوگ غیر مرتاب ہو گئے اور شرط کا انتفاء اور لاوقوع قطعی ہو گیا تو اس میں کلمہ ان بطریق فرض مقابل کو خاموش کرنے کے لئے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول " فان آمنوا بمثل ما آمنتم بہ فقد اھتدوا " اور " قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اول العابدین " میں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی پر اعتراض ہے یعنی آیت " ان کنتم فی ریب " میں یہ کہنا کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لئے کلمہ ان کا استعمال کیا گیا ہے محل اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے یعنی قرآن پاک کے کلام الٰہی ہونے میں قطعی طور پر شک کرنے والے تھے اور بعض کفار قطعی طور پر غیر مرتاب تھے ان کا انکار محض عناد کی وجہ سے تھا پس جب غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیدیا گیا تو وہ سب غیر مرتابین ہو گئے یعنی ان سے عدم صدور ریب اور لاوقوع ریب یقینی ہو گیا اور یقین کے موقع میں خواہ وقوع کا یقین ہو خواہ لاوقوع کا کلمہ ان استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ کلمہ ان شک اور احتمال کے موقع میں استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت مذکورہ میں غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کی وجہ سے کلمہ ان کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔

ولیس المعنی ہہنا سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ کلمہ ان اس فعل ماضی کو جس پر داخل ہوتا ہے استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے لہٰذا اس آیت میں حدوثِ ارتیاب زمانہ مستقبل میں ہوگا اور امور مستقبلہ مشکوک ہوتے ہیں یعنی ان میں وقوع اور عدم وقوع دونوں کا احتمال ہوتا ہے اگرچہ یہاں باری تعالیٰ متکلم اور مخاطب ہیں اور باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے شک محال ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ متکلم کون ہے کلام مستقبل مشکوک ہوتا ہے۔ الحاصل یہاں بھی حدوثِ ارتیاب مشکوک ہوگا اور مشکوک چیز کو بیان کرنے کے لئے چونکہ کلمہ انْ استعمال ہوتا ہے اسلئے یہاں کلمہ ان کا استعمال صحیح ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ آیت ان کنتم میں حدوثِ ارتیاب فی المستقبل نہیں ہے کیونکہ کلمہ ان شرطیہ فعل ماضی کو استقبال کے معنی میں اسوقت کرتا ہے جبکہ وہ فعل ماضی کانَ نہ ہو اور اگر وہ فعل ماضی کانَ ہو تو کلمہ انْ اسکو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ مبرد اور زجاج جیسے ائمہ نحو نے فرمایا ہے کہ کلمہ انْ فعل ماضی کانَ کو استقبال کے معنی میں نہیں کرتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہوتی ہے کلمہ اِن کے کان پر داخل ہونے کی وجہ سے یہاں چونکہ حدوثِ ارتیاب فی المستقبل ممکن نہیں ہے اسی لئے اہل کوفہ نے کہا ہے کہ یہاں آیت میں کلمہ ان' اذ کے معنی میں ہے فمجرد التغلیب سے شارح نے بحث سابق (ثم ہہنا بحث) کا اعادہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے اور بعض قطعی طور پر غیر مرتاب تھے پس ایسی صورت میں اگر غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سبکو غیر مرتاب سمجھ لیا جائے تو سب قطعی طور پر غیر مرتاب ہو نگے یعنی ان سب سے ریب کا عدم صدور

اور عدم وقوع یقینی ہوگا اور یقین کے موقعہ میں کلمہ ان کا استعمال صحیح نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہاں محض تغلیب کی وجہ سے کلمہ ان کے استعمال کو صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہوگا کہ جب سب لوگ غیر مرتابین کے مرتبہ میں ہوگئے اور شرط یعنی ارتیاب کا عدم وقوع قطعی اور یقینی ہوگیا تو مقابل کو خاموش کرنے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے فرضِ محال کے طریقہ پر کلمہ ان کا استعمال کیا گیا یعنی ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اسکو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور کلمہ اِنْ استعمال کیا گیا حاصل یہ کہ یہاں دو تنزیلیں ہیں ایک تو تغلیب کی وجہ سے مرتابین کو غیر مرتابین کے مرتبہ میں اتارنا۔ دوم ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارنا۔ جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہو اس کو مشکوک فیہ کے مرتبے میں اتارنے اور بطریقِ فرض اس میں کلمہ ان استعمال کرنے کی دو مثالیں شارح علیہ الرحمہ نے ذکر کی ہیں پہلی مثال باری تعالیٰ کا قول "فان آمنوا بمثل ما آمنتم بہ فقد اہتدوا" ہے۔ ترجمہ: اگر وہ ایمان لائے اس کے مثل پر جس پر تم ایمان لائے ہو تو وہ راہ یاب ہوگئے۔ مسلمانوں کو مخاطب کرکے اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ لوگ جو تمہارے دین پر نہیں ہیں حقیقت میں تمہارے دین اور تمہاری کتاب (قرآن) کے مماثل پر ایمان لے آئے تو وہ راہ یاب ہو جائیں گے اور یہ بات مسلم ہے کہ اسلام کے علاوہ دین حق کا ہونا اور قرآن کے علاوہ کتاب حق کا ہونا محال ہے پس آیت میں اس محال اور قطعی الانتفاء کو مشکوک فیہ میں اتار لیا گیا اور علیٰ سبیل الفرض اس میں کلمہ ان استعمال کر لیا گیا۔ دوسری مثال قل ان کان للرحمٰن ولد فانا اول العابدین ہے اس طور پر کہ رحمٰن کے لئے ولد کا ہونا محال ہے اور اس کا عدم وقوع یقینی ہے پس اس قطعی الانتفاء اور محال کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور بطریق فرض اس میں کلمہ اِنْ استعمال کیا گیا ہے۔

وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ يَجْرِيْ فِيْ فُنُوْنٍ كَثِيْرَةٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ غُلِّبَ الذَّكَرُ عَلَى الْاُنْثٰى بِاَنْ اُجْرِيَ الصِّفَةُ الْمُشْتَرَكَةُ بَيْنَهُمَا عَلٰى طَرِيْقَةِ اِجْرَائِهَا عَلَى الذُّكُوْرِ خَاصَّةً فَاِنَّ الْقُنُوْتَ مِمَّا يُوْصَفُ بِهِ الذُّكُوْرُ وَالْاِنَاثُ وَلٰكِنَّ لَفْظَ قَانِتِيْنَ اِنَّمَا يَجْرِيْ عَلَى الذُّكُوْرِ فَقَطْ وَنَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ غُلِّبَ جَانِبُ الْمَعْنٰى عَلٰى جَانِبِ اللَّفْظِ لِاَنَّ الْقِيَاسَ يَجْهَلُوْنَ بِيَاءِ الْغَيْبَةِ لِاَنَّ الضَّمِيْرَ عَائِدٌ اِلٰى قَوْمٍ وَلَفْظُ الْغَائِبِ لِكَوْنِهٖ اَيْضًا مُظْهَرًا لٰكِنَّهٗ فِي الْمَعْنٰى عِبَارَةٌ عَنِ الْمُخَاطَبِيْنَ فَغُلِّبَ جَانِبُ الْخِطَابِ عَلٰى جَانِبِ الْغَيْبَةِ۔

ترجمہ اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول

وکانت من القانتین (اس میں) مذکر کو مونث پر غلبہ دیا گیا اس طور پر کہ ان دونوں میں جو صفت مشترک ہے اس کو (مونث پر) اسی طرح جاری کیا گیا ہے جس طرح وہ مذکر پر جاری ہوتی ہے کیونکہ قنوت ان چیزوں میں سے ہے جس کے ساتھ مذکر اور مؤنث دونوں کو متصف کیا جاتا ہے لیکن لفظ قانتین صرف مذکر پر جاری ہوتا ہے اور جیسے باری عزاسمہ کا ارشاد ہے بل انتم قوما تجھلون (اس میں) جانب معنی کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا ہے اسلئے کہ قیاس یاء غیبت کے ساتھ یجھلون ہے کیونکہ ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے لیکن معنی مخاطبین مراد ہیں پس جانب خطاب کو جانب غیبت پر غلبہ دیدیا گیا۔

تشریح تغلیب کہتے ہیں دو معلوموں میں سے ایک کو دوسرے پر اطلاق لفظ میں ترجیح دینا یعنی اگر ایک معلوم کو تعبیر کرنے کے لئے ایک لفظ ہو اور ایک کو تعبیر کرنے کے لئے دوسرا لفظ ہو پھر ایک معلوم کو دوسرے معلوم پر ترجیح دیکر دونوں کو ایک لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہو تو یہ تغلیب کہلائے گی۔

بہرحال مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ تغلیب کا باب بہت وسیع ہے کسی ایک نوع کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مختلف قسم کی تراکیب اور اسالیب میں تغلیب جاری ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ قول وکانت من القانتین میں مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا ہے اس طور پر کہ قنوت مذکر کی بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے رجل قانتٌ۔ اور مؤنث کی بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ امرأۃ قانتۃٌ کہا جاتا ہے۔ الحاصل قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں کے درمیان مشترک ہے لیکن قانتین یعنی واؤ، نون اور یاء، نون کے ساتھ صیغۂ جمع صرف مذکر کے لئے آتا ہے مؤنث کے لئے نہیں آتا مؤنث کے لئے تو الف، تاء کے ساتھ آتا ہے مگر اس کے باوجود مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیکر قانتین مذکر کے صیغہ کا جس طرح ذکور اور مردوں پر اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح حضرت مریم علیہا السلام جو ایک عورت ہیں ان پر بھی اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کے قول بل انتم قوم تجھلون میں جانب معنی کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا اور جانب معنی کی رعایت کرتے ہوئے خطاب اور حاضر کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ یجھلون غائب کا صیغہ ہونا چاہئے کیونکہ اس کی ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے اور غائب کے لئے ضمیر غائب لائی جاتی ہے نہ کہ ضمیر خطاب لہذا یجھلون یاء غیبت کے ساتھ ہونا چاہئے تھا لیکن معنی کے اعتبار سے قوم سے مخاطب مراد ہیں یعنی اس جگہ قوم کا مدلول ذوات مخاطبہ ہیں اس طور پر کہ قوم انتم کی خبر ہے اور خبر مبتداء پر محمول ہوتی ہے اور معنیٰ مبتداء کا عین ہوتی ہے یعنی جو مدلول مبتداء کا ہوتا ہے وہی خبر کا بھی مدلول ہوتا ہے پس جس طرح انتم خطاب ہے اسی طرح معنی اور مدلول کے اعتبار سے قوم بھی مخاطب ہوگی غائب نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ قوم کی دو جہتیں ہیں جہت غیبت اور جہتِ خطاب۔ اول تو لفظوں کے اعتبار سے ہے اور دوم معنی کے اعتبار سے پس جہتِ خطاب کو جہت غیبت پر اور جہت معنی کو جہتِ لفظ پر ترجیح اور غلبہ دیکر تجھلون صیغہ خطاب استعمال کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ جہت خطاب اور

جہت معنی کو ترجیح کیوں دی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ خطاب، غیبت کی بہ نسبت اشرف اور اولی ہوتا ہے اور معنی کی جانب لفظ کی جانب کے مقابلہ میں اقوی اور اکمل ہوتی ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ التَّغْلِیْبِ اَبَوَانِ لِلْاَبِ وَالْاُمِّ وَنَحْوِهٖ کَالْعُمَرَیْنِ لِاَبِیْ بَکْرٍ وَعُمَرَ وَالْقَمَرَیْنِ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَذٰلِكَ بِاَنْ یُّغَلَّبَ اَحَدُ الْمُصَاحِبَیْنِ اَوِ الْمُتَشَابِهَیْنِ عَلَی الْاٰخَرِ بِاَنْ یُّجْعَلَ الْاٰخَرُ مُتَّفِقًا لَهٗ فِی الْاِسْمِ ثُمَّ یُثَنّٰی ذٰلِكَ الْاِسْمُ وَیُقْصَدُ اِلَیْهِمَا جَمِیْعًا فَمِثْلُ اَبَوَانِ لَیْسَ مِنْ قَبِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَکَانَتْ مِنَ الْقَانِتِیْنَ کَمَا تَوَهَّمَهٗ بَعْضُهُمْ لِاَنَّ الْاُبُوَّةَ لَیْسَ صِفَةً مُشْتَرَکَةً بَیْنَهُمَا کَالْقُنُوْتِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مُخَالَفَةَ الظَّاهِرِ فِیْ مِثْلِ الْقَانِتِیْنَ مِنْ جِهَةِ الْهَیْئَةِ وَالصِّیْغَةِ وَفِیْ مِثْلِ اَبَوَانِ مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ وَجَوْهَرِ اللَّفْظِ بِالْکُلِّیَّةِ

ترجمہ اور تغلیب کے قبیلہ سے ابوآن ماں باپ کے لئے ہے اور اس کے مثل جیسے عمرین، ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اور قمرین، چاند اور سورج کے لئے ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر غلبہ دیا جائے۔ اس طور پر کہ دوسرے کو اسم میں اس کا متفق کر دیا جائے پھر اس اسم کو تثنیہ بنا کر ذکر کیا جائے اور دونوں کا ارادہ کیا جائے پس ابوان باری تعالیٰ کے قول وکانت من القانتین کے قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے اسلئے کہ اُبُوّت ایسی صفت نہیں ہے جو ماں باپ کے درمیان مشترک ہو جیسا کہ قنوت صفت مشترکہ ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ قانتین میں ظاہر کی مخالفت، ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے اور ابوان میں مادہ اور جوہر لفظ کے اعتبار سے ہے بالکلیہ۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ تغلیب کے قبیلہ سے ابوان بھی ہے جو ماں اور باپ کے لئے ہے اور عمرین بھی ہے جس سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ مراد ہیں۔ اور قمرین بھی ہے جو چاند اور سورج کے لئے بولا جاتا ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب چیزوں میں سے ایک کو یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر اس طرح غلبہ دیا جائے کہ دوسری چیز کو پہلی کے نام اور اسم میں موافق کر لیا جائے اور پھر اس اسم کا تثنیہ بنا کر ذکر کر دیا جائے یعنی بصورت تثنیہ اس اسم کا دونوں پر اطلاق کیا جائے اور اس اسم سے دونوں کا ارادہ کیا جائے مثلاً اب اور ام میں آم کو اسم میں اب کے موافق کیا گیا یعنی ام کے لئے بھی اب ہی کا لفظ تجویز کیا گیا اور پھر اب کا تثنیہ لاکر ابوآن ذکر کیا گیا اور ابوان سے باپ اور ماں دونوں کا ارادہ کیا گیا۔ اسی طرح عمرین اور قمرین کا حال ہے علامہ تفتازانی

فرماتے ہیں کہ ابوان، وکانت من القانتین کے قبیلہ سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی جس طرح کی تغلیب قانتین میں ہے ابوان میں اس طرح کی تغلیب نہیں ہے اسلئے کہ قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں میں مشترک ہے یعنی قنوت مذکر کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (رجل قانت) اور مؤنث کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (امرأۃ قانتۃ) لیکن ابوت (باپ ہونا) ماں اور باپ کے درمیان صفت مشترک نہیں ہے اسلئے کہ ابوت باپ کی صفت تو واقع ہوتا ہے۔ ماں کی صفت واقع نہیں ہوتا۔ حاصل یہ کہ قانتین میں مخالفت ظاہر ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے یعنی مذکر اور مؤنث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں کہ مذکر کی ہیئت قانتین ہے اور مؤنث کی ہیئت قانتات ہے اور قانتین اور قانتات کی ہیئت میں مخالفت اور تغایر اظہر من الشمس ہے لیکن مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت قنوت واقع ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف ابوان کہ اس میں مذکر اور مونث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ہیئت کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کے صیغہ جمع کی ہیئت آباء ہے اور ام کے صیغہ جمع کی ہیئت امہات ہے اور مادہ کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کا مادہ ام کے مادہ کا غیر ہے۔

وَلِكَوْنِهِمَا اَيْ اِنْ وَاِذَا لِتَعْلِيْقِ اَمْرٍ هُوَ حُصُوْلُ مَضْمُوْنِ الْجَزَاءِ بِغَيْرِهٖ يَعْنِيْ حُصُوْلَ مَضْمُوْنِ الشَّرْطِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ مُتَعَلِّقٌ بِغَيْرِهٖ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهٗ يُجْعَلُ حُصُوْلُ الْجَزَاءِ مُتَرَتِّبًا وَمُتَعَلِّقًا عَلٰى حُصُوْلِ الشَّرْطِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِتَعْلِيْقِ اَمْرٍ لِاَنَّ التَّعْلِيْقَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ زَمَانِ التَّكَلُّمِ لَا فِي الْاِسْتِقْبَالِ اَلَا تَرٰى اَنَّكَ اِذَا قُلْتَ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَقَدْ عَلَّقْتَ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ حُرِّيَّتَهٗ عَلٰى دُخُوْلِ الدَّارِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ كَانَ كُلٌّ مِنْ جُمْلَتَيْ كُلٍّ مِنْهُمَا اَيْ مِنْ اِنْ وَاِذَا يَعْنِي الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ فِعْلِيَّةً اِسْتِقْبَالِيَّةً اَمَّا الشَّرْطُ فَلِاَنَّهٗ مَفْرُوْضُ الْحُصُوْلِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ فَيَمْتَنِعُ ثُبُوْتُهٗ وَمُضِيُّهٗ وَاَمَّا الْجَزَاءُ فَلِاَنَّ حُصُوْلَهٗ مُعَلَّقٌ عَلٰى حُصُوْلِ الشَّرْطِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ وَيَمْتَنِعُ تَعْلِيْقُ حُصُوْلِ الْحَاصِلِ الثَّابِتِ عَلٰى حُصُوْلِ مَا يَحْصُلُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ

ترجمہ اور اس لئے کہ وہ دونوں یعنی اِنْ اور اِذَا ایک امر یعنی مضمون جزاء کے حصول کو آئندہ زمانہ میں اس کے علاوہ پر یعنی آئندہ زمانہ میں مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے ہیں۔ فی الاستقبال غیرہٖ سے متعلق ہے بایں معنیٰ کہ حصول جزاء کو حصول شرط فی الاستقبال پر مرتب اور

معلق کیا جاتا ہے اور (فی الاستقبال) تعلیق امر سے متعلق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تعلیق زمانہ تکلم میں ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال میں کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب تونے اِن دخلت الدار فانت حرٌ کہا تو تو نے اس وقت میں اس کی آزادی کو معلق کیا ہے آئندہ زمانہ میں اس کے گھر میں داخل ہونے پر، ان اور اذا کے ہر دو جملوں یعنی شرط اور جزاء میں سے ہر ایک فعلیہ استقبالیہ ہوگا بہرحال شرط تو اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے لہٰذا اس کا ثابت ہونا اور ماضی ہونا ممتنع ہوگا اور بہرحال جزاء تو اس کا حصول، حصولِ شرط فی الاستقبال پر معلق ہے اور حاصل شدہ اور ثابت شدہ کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی ممتنع اور محال ہے۔

تشریح اس جگہ فاضل مصنف نے علت (لکونہما) کو معلول (کان کل من جملتی الخ) پر مقدم کیا ہے حالانکہ ترتیب میں معلول پہلے مذکور ہوتا ہے اور علت بعد میں اس کی وجہ یہ ہے تاکہ حکم معلل اول وہلہ میں سامع کے ذہن میں واقع ہو جائے کیونکہ وہ حکم معلل جو اول وہلہ میں سامع کے ذہن میں واقع ہوتا ہے اس حکم کی بہ نسبت اثبت اور اوقع فی النفس ہوتا ہے جس کی علت کا انتظار کیا جاتا ہو اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ اِن اور کلمہ اذا دونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اسلئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملوں (شرط و جزاء) میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا نہ اسمیہ ہوگا نہ ماضویہ اور نہ حالیہ یعنی دونوں جملوں کو فعل مضارع سے شروع کیا جائیگا اور مضارع میں استقبال کے معنی ہوں گے جیسے ان تجئ اکرمک اور اذا تجئ اکرمک. متن کی عبارت میں امر سے مراد مضمون جزاء کا حصول ہے اور بغیرہ کا بار علیٰ کے معنی میں ہے اور غیر سے مراد مضمون شرط کا حصول ہے. شارح فرماتے ہیں کہ فی الاستقبال غیرہ سے متعلق ہے تعلیق امر سے متعلق نہیں ہے یعنی مضمونِ شرط کا حصول آئندہ زمانہ میں ہوتا ہے تعلیق آئندہ زمانہ میں نہیں ہوتی تعلیق (معلق کرنا) تو زمانہ تکلم اور زمانۂ حال میں ہوتی ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت حرٌ کہا تو اس نے اسی زمانہ تکلم میں غلام کی آزادی کو اس کے آئندہ زمانہ میں گھر میں داخل ہونے پر معلق کیا ہے یعنی معلق کرنے کا زمانہ تو زمانہ حال اور زمانہ تکلم ہے لیکن مضمون شرط کے حصول کا زمانہ آئندہ زمانہ ہے جس پر مضمونِ جزاء کے حصول کو معلق کیا گیا ہے۔ الحاصل کلمہ ان اور کلمہ اذا دونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اسلئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملے (شرط و جزاء) فعلیہ استقبالیہ ہوں گے. جملہ شرط تو فعلیہ استقبالیہ اسلئے ہوگا کہ اس کا حصول ہی آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے اور جب اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے تو اس کا ثبوت یعنی اسمیہ ہونا اور اس کا ماضی ہونا یعنی ماضویہ ہونا دونوں ممتنع ہوں گے اور جملہ جزاء فعلیہ استقبالیہ اسلئے ہوگا کہ جزاء کا حصول شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق ہے اب اگر جملہ جزاء فعلیہ ماضویہ ہوگا تو زمانہ ماضی میں حاصل شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئیگا جو آئندہ

زمانہ میں حاصل ہوگی اور اگر جملہ جزاء فعلیہ حالیہ یا اسمیہ ہوگا تو فی الحال اور موجودہ زمانہ میں ثابت شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئیگا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور یہ دونوں باتیں ممتنع اور محال ہیں لہذا جملہ جزاء نہ ماضویہ ہوگا اور نہ اسمیہ اور نہ حالیہ ہوگا بلکہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا آپ جملہ جزاء کے فعلیہ استقبالیہ ہونے ہونے پر یہ بھی دلیل دے سکتے ہیں کہ معلق کا زمانہ معلق علیہ کے زمانہ سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ بعد میں ہوتا ہے لہذا جب معلق علیہ یعنی جملہ شرط کا زمانہ، زمانہ استقبال ہوتا ہے تو جملہ جزاء کا زمانہ، بدرجہ اولیٰ زمانہ استقبال ہوگا

وَلَا يُخَالِفُ ذٰلِكَ لَفْظًا اِلَّا لِنُكْتَةٍ لِاِمْتِنَاعِ مُخَالَفَةِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ وَقَوْلُهٗ لَفْظًا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْجُمْلَتَيْنِ وَاِنْ جُعِلَتْ كِلْتَاهُمَا اَوْ اِحْدٰهُمَا اِسْمِيَّةً اَوْ فِعْلِيَّةً مَاضِيَةً فَالْمَعْنٰى عَلَى الْاِسْتِقْبَالِ حَتّٰى اَنَّ قَوْلَنَا اِنْ اَكْرَمْتَنِيْ اَلْاٰنَ فَقَدْ اَكْرَمْتُكَ اَمْسِ مَعْنَاهُ اِنْ تَعْتَدَّ بِاِكْرَامِكَ اِيَّايَ اَلْاٰنَ فَاَعْتَدُّ بِاِكْرَامِيْ اِيَّاكَ اَمْسِ.

ترجمہ اور لفظاً اس کے خلاف نہیں ہوگا مگر کسی نکتہ کی وجہ سے کیونکہ بلا فائدہ مقتضیٰ ظاہر کی مخالفت ممتنع ہے اور ماتن کے قول لفظاً سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں جملوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو اگرچہ اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ کر لیا گیا تو بھی معنی استقبال ہی کے رہیں گے حتیٰ کہ ہمارے قول اِنْ اَكْرَمْتَنِيْ اَلْاٰنَ فَقَدْ اَكْرَمْتُكَ اَمْسِ کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو اپنے اسوقت کے میرے اکرام کو شمار میں لائیگا تو میں نے کل گذشتہ جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار میں لاؤنگا۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظوں میں بلا فائدہ اس کے مخالف نہیں ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ لفظاً شرط اور جزاء میں سے کوئی ایک یا دونوں بغیر کسی نکتہ اور فائدہ کے فعلیہ استقبالیہ کے مخالف ہوں ہاں اگر فعلیہ استقبالیہ کے خلاف یعنی اسمیہ یا ماضویہ لانے پر کوئی نکتہ موجود ہو تو اس وقت فعلیہ استقبالیہ کے خلاف لایا جا سکتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ اور معنی میں موافقت ہو یعنی جس طرح شرط و جزاء کا معنیً استقبالیہ ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا اسی طرح لفظاً بھی استقبالیہ ہونا چاہئے الحاصل لفظ اور معنی کے درمیان موافقت کی رعایت مقتضیٰ ظاہر حال ہونے کی وجہ سے عین بلاغت ہے لہذا بغیر کسی نکتہ اور فائدے کے اس موافقت سے عدول نہیں کیا جائیگا کیونکہ باب بلاغت میں مقتضیٰ ظاہر حال سے بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا ممنوع ہے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول لفظاً سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر کسی نکتہ کی وجہ سے شرط اور جزاء دونوں جملوں کو یا کسی ایک جملہ کو اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ لایا بھی گیا تو یہ صرف لفظاً اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ ہوگا معنیً استقبالیہ ہی ہوگا یعنی معنی

کے اعتبار سے زمانہ استقبال ہی کے لئے ہوگا مثلاً اگر کسی نے یہ کہا ان اکرمتنی الآن فقد اکرمتک امس یعنی دونوں جملوں کو لفظاً فعلیہ ماضیہ ذکر کیا گیا تو دونوں جملے معنی میں استقبال ہی کے ہونگے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ تونے میرا آج جو اکرام کیا ہے اگر تو اس کو شمار کریگا اور اس کے ذریعہ مجھ پر احسان جتلائے گا تو کل گذشتہ میں نے جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار کروں گا اور اس کے ذریعہ احسان جتلاؤں گا۔

وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ اِنْ فِيْ غَيْرِ الْاِسْتِقْبَالِ قِيَاسًا مُطَّرِدًا مَعَ كَانَ نَحْوُ وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ اَيْ وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ شَكٍّ كَمَا مَرَّ وَكَذَا اِذَا جِيْئَ بِهَا فِيْ مَقَامِ التَّاكِيْدِ بَعْدَ وَاوِ الْحَالِ لِمُجَرَّدِ الْوَصْلِ وَالرَّبْطِ دُوْنَ الشَّرْطِ نَحْوُ زَيْدٌ وَاِنْ كَثُرَ مَالُهُ بَخِيْلٌ وَعَمْرٌو وَاِنْ اُعْطِيَ جَاهًا لَئِيْمٌ وَفِيْ غَيْرِ ذٰلِكَ قَلِيْلًا كَقَوْلِهِ فَيَا وَطَنِيْ اِنْ فَاتَنِيْ بِكَ سَابِقٌ مِنَ الدَّهْرِ فَلْيَنْعَمْ لِسَاكِنِكَ الْبَالُ

ترجمہ اور کلمہ ان فعل کان کے ساتھ غیر استقبال میں قیاساً عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے جیسے ,, وان کنتم فی ریب ،، یعنی اگر تم شک میں ہو جیسا کہ گذر چکا اسی طرح کلمہ ان کو جب واؤ حالیہ کے بعد تاکید کے موقعہ پر محض وصل اور ربط کے لئے لایا جائے نہ کہ شرط کے لئے جیسے زید اگرچہ اس کا مال زیادہ ہے بخیل ہے اور عمرو اگرچہ اس کو عہدہ دیدیا گیا کمینہ ہے اور اس کے علاوہ میں کم۔ جیسے شاعر کا قول اے میرے وطن اگر تیرے اندر میرے رہنے کو گذرے ہوئے زمانہ نے فوت کر دیا تو تیرے اندر رہنے والے کا دل خوش رہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رح فرماتے ہیں کہ فعل کان کے ساتھ کلمہ ان عام طور پر غیر استقبال میں یعنی حقیقۃً (لفظاً اور معنیً) ماضی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب میں فعل کان لفظاً اور معنیً دونوں حیثیتوں سے ماضی ہے مگر اس کے باوجود اس کے ساتھ کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے اسی طرح اگر کلمہ ان واؤ حالیہ کے بعد تاکید حکم کے موقعہ میں محض ربط اور وصل کے لئے لایا گیا ہو اور شرط اور تعلیق کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو بھی اس کو فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے جیسے زید وان کثر مالہ بخیل اور عمرو وان اعطی جاہاً لئیم۔ میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ اور ان دو موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ کم استعمال کیا جاتا ہے یعنی ان دو موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان باوجودیکہ شرط کے لئے ہے غیر استقبال (ماضی) میں استعمال تو ہوتا ہے مگر کم استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابوالعلی معری کے قول فیا وطنی ان فاتنی بک سابق من الدہر فلینعم لساکنک البال میں کلمہ ان ایسے فعل ماضی (فات) کے ساتھ مستعمل ہے جو لفظاً بھی ماضی ہے اور معنیً بھی ماضی ہے اور کلمہ ان شرط کے لئے ہے اور اس کا جواب فلا لوم علی محذوف ہے۔

فلیُنعم یا کے ضمہ اور عین کے فتحہ کے ساتھ مجہول پڑھا گیا ہے گرمعنی میں معروف کے ہے بعض حضرات نے یا اور عین کے فتحہ کے ساتھ معروف ہی پڑھا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابو العلاء وطن چھوڑنے پر حزن و ملال اور حسرت و افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے اے میرے وطن گذشتہ زمانے نے اگر تیرے اندر میرے قیام اور سکونت کو فوت کر دیا ہے اور میرے لئے تیرے اندر قیام آسان نہیں رہا اور میرے علاوہ دوسرے لوگ آکر تجھ میں بس گئے تو مجھ پر کوئی ملامت نہیں ہے کیونکہ میں نے تجھ کو مجبوراً چھوڑا ہے تجھ میں کوئی عیب نہیں ہے لہذا میں تو دعا ہی کرتا ہوں کہ تیرے اندر رہنے والوں کا دل خوش رہے۔

(**فوائد**) جس طرح کبھی کلمہ ان ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ بیان کیا گیا اسی طرح کلمہ اذا بھی ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے " حتّٰی اذا ساوی بین الصدفین " میں اذا فعل ماضی ساوی کے ساتھ استعمال ہوا ہے جو لفظاً اور معناً دونوں طرح ماضی ہے کلمہ اذا استمرار کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا میں کلمہ اذا استمرار کے لئے مستعمل ہے مطلب یہ ہے کہ منافقین کی ہمیشہ کی عادت یہ ہے کہ وہ جب بھی مومنین سے ملیں گے تو اپنے مومن ہونے کا دعویٰ کریں گے حالانکہ ایمان کا ذرہ بھی ان کے پاس نہیں ہے۔

ثُمَّ اَشَارَ اِلٰى تَفْصِيْلِ النُّكْتَةِ الدَّاعِيَةِ اِلَى الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ الْفِعْلِ الْمُسْتَقْبَلِ بِقَوْلِهٖ كَابْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِىْ مَعْرِضِ الْحَاصِلِ لِقُوَّةِ الْاَسْبَابِ الْمُتَاَخِّذَةِ فِىْ حُصُوْلِهٖ نَحْوُ اِنِ اشْتَرَيْنَا كَانَ كَذَا حَالَ انْعِقَادِ اَسْبَابِ الْاِشْتِرَاءِ اَوْ كَوْنِ مَا هُوَ لِلْوُقُوْعِ كَالْوَاقِعِ هٰذَا عَطْفٌ عَلٰى قُوَّةِ الْاَسْبَابِ وَكَذَا الْمَعْطُوْفَاتُ بَعْدَ ذٰلِكَ لِاَنَّهَا كُلَّهَا عِلَلٌ لِاِبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِىْ مَعْرِضِ الْحَاصِلِ عَلٰى مَا اَشَارَ اِلَيْهِ فِىْ اِظْهَارِ الرَّغْبَةِ وَمَنْ زَعَمَ اَنَّهَا كُلَّهَا عَطْفٌ عَلٰى اِبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِىْ مَعْرِضِ الْحَاصِلِ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا ظَاهِرًا اَوِ التَّفَاؤُلِ اَوْ اِظْهَارِ الرَّغْبَةِ فِىْ وُقُوْعِ الشَّرْطِ نَحْوُ اِنْ ظَفِرْتُ بِحُسْنِ الْعَاقِبَةِ فَهُوَ الْمَرَامُ هٰذَا يَصْلُحُ مِثَالًا لِلتَّفَاؤُلِ وَلِاِظْهَارِ الرَّغْبَةِ وَلَمَّا كَانَ اِقْتِضَاءُ اِظْهَارِ الرَّغْبَةِ اِبْرَازَ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِىْ مَعْرِضِ الْحَاصِلِ يَحْتَاجُ اِلٰى بَيَانٍ مَّا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ فَاِنَّ الطَّالِبَ اِذَا عَظُمَتْ رَغْبَتُهٗ فِىْ حُصُوْلِ اَمْرٍ يَكْثُرُ تَصَوُّرُهٗ اَىْ تَصَوُّرُ الطَّالِبِ اِيَّاهُ اَىْ ذٰلِكَ الْاَمْرَ فَرُبَّمَا يُخَيَّلُ ذٰلِكَ الْاَمْرُ اِلَيْهِ اَىْ اِلٰى ذٰلِكَ الطَّالِبِ حَاصِلًا فَيُعَبِّرُ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمَاضِىْ

ترجمہ پھر ماتن نے اپنے قول کابراز غیر الحاصل سے اس نکتہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو لفظ فعل مستقبل سے عدول کا مقتضی ہے جیسے غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ان اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے جنکو اس کے حصول کے سلسلہ میں اختیار کیا گیا ہے جیسے اسبابِ اشتراء کے موجود ہونے کے وقت "اِنْ اشترینا کان کذا" (کہا جائے. یا اس چیز کے جو وقوع کے لئے ہے واقع کے مانند ہونے کی وجہ سے یہ قوت اسباب پر معطوف ہے اور ایسے ہی اس کے بعد کے معطوفات اسلئے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں (جیسا کہ ماتن نے اظہار رغبت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں تو انھوں نے بڑی غلطی کی ہے یا تفاؤل کے لئے یا وقوع شرط میں رغبت ظاہر کرنے کے لئے جیسے اگر میں حسن خاتمہ سے کامیاب ہو گیا تو یہی مقصود ہے یہ تفاؤل اور اظہارِ رغبت دونوں کی مثال ہو سکتی ہے. چونکہ اظہارِ رغبت کا ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل کو مقتضی ہونا قدرے تفصیل کا محتاج ہے اسلئے مصنف نے اس کی طرف اپنے قول فان الطالب الخ سے اشارہ کیا ہے کیونکہ جب طالب کی رغبت کسی چیز کے حصول میں زیادہ ہو جاتی ہے تو طالب کو اس چیز کا تصور بھی بہت زیادہ رہتا ہے پس بسا اوقات اس طالب کو اس چیز کا ایسا خیال ہو جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو چکی چنانچہ وہ اس کو لفظ ماضی سے تعبیر کر دیتا ہے۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ ماتن رح اپنے قول کابراز الخ سے اس نکتہ کے سبب کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں جو نکتہ لفظ فعل مستقبل سے لفظ ماضی کی طرف عدول کا داعی اور مقتضی ہے۔
چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ اِن اور کلمہ اذا کا لفظ فعل مستقبل کے ساتھ استعمال کے بجائے لفظ ماضی کے ساتھ استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا مقصود ہو اور یہ ابراز کبھی تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کے حصول کے سلسلہ میں قوی اسباب جمع ہوں مثلاً کسی چیز کو خریدنے کے لئے جس قدر اسباب درکار ہوں وہ سب مہیا ہوں یعنی بازار میں وہ چیز کثرت کے ساتھ موجود ہو جس کو خرید کرنے کا ارادہ ہے اور خریدار کم ہوں، مشتری کے پاس روپے بھی ہوں اور بیچنے والے بیچنا بھی چاہتے ہوں پس جب خرید کرنے کے یہ تمام اسباب موجود ہوں مگر خریداری نہ کی ہو تو اس غیر حاصل شراء کو حاصل کی صورت میں ظاہر کرنے کے لئے کلمہ اِن کے ساتھ لفظاً ماضی کا صیغہ لاکر" اِنْ اشترینا کان کذا،، کہدیا جاتا ہے اور کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنی مستقبل کو ماضی کے ساتھ جملہ شرطیہ لاکر اسلئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایک واقع ہونے والی چیز کو واقع کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے جیسے بیمار کا قول" اِن مِتُّ کان کذا وکذا " اگر میں مرگیا تو ایسا اور ایسا ہوگا. شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت یعنی کون ماہو للوقوع کالواقع ، قوت اسباب پر معطوف ہے اسی طرح بعد میں آنے والے معطوفات یعنی تفاؤل اور اظہارِ رغبت قوت اسباب پر معطوف ہیں کیونکہ یہ سب (قوت اسباب ، کون ماہو للوقوع کالواقع، تفاؤل، اظہارِ رغبت) ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں جیسا کہ اظہار رغبت کے ذیل میں خود مصنف رحمہ

فان الطالب اذا عظمت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اظہار رغبت ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علت ہے اور جب اظہار رغبت ابراز کی علت ہے تو تفاؤل اور کون ماہو للوقوع کا لواقع بھی ابراز کی علتیں ہوں گی حاصل یہ کہ فعل ماضی کے ساتھ کلمہ ان اور اذا کے استعمال کا نکتہ تو صرف ایک ہے یعنی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل مگر اس نکتہ کے اسباب اور علتیں چار ہیں (۱) قوتِ اسباب (۲) کون ماہو (۳) تفاؤل (۴) اظہار رغبت۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں اور کلمہ ان اور اذا کے ساتھ فعل ماضی کے استعمال کرنے کے نکتے ہیں مگر ان حضرات کا یہ خیال غلط ہے جیسا کہ مصنف کے اشارہ سے واضح ہے۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے معنی مستقبل کو ماضی کے ساتھ جملہ شرطیہ لاکر اسلئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہاں تفاؤل مقصود ہوتا ہے اور اس ابراز میں تفاؤل اس چیز کا ذکر کرنا ہے جو سامع کو خوش کر دے اس طور پر کہ سامع جب کسی چیز کی آرزو کرے اور متکلم اس کو ایسے صیغہ (ماضی) سے تعبیر کرے جو اس کے حصول کی خبر دیتا ہو تو اس سے سامع یقیناً خوش ہوگا اور اسی کا نام ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہے۔ الحاصل ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کبھی تفاؤل کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی متکلم وقوع شرط کے سلسلے میں اپنی رغبت ظاہر کرنے کے لئے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے فعل مستقبل سے فعل ماضی کی طرف عدول کرتا ہے یعنی کلمہ انْ کے ساتھ فعل مستقبل کی جگہ فعل ماضی ذکر کرتا ہے جیسے اِن ظفرت بحسن العاقبۃ فہو المرام. شارح کہتے ہیں کہ یہ کلام تفاؤل اور اظہار رغبت دونوں کی مثال بن سکتا ہے ظفرتَ کو اگر تَ کے فتحہ کیساتھ صیغہ مخاطب پڑھا جائے تو یہ تفأل کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر تو حسن خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہ ہی مقصود ہے اور اگر ضمہ کے ساتھ متکلم کا صیغہ پڑھا جائے تو اظہار رغبت کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر میں حسنِ خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہوگیا تو یہی مقصود ہے شارح رح فرماتے ہیں کہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو مقتضی ہونا چونکہ خفاء کی وجہ سے ایک گونہ تفصیل کا محتاج تھا اسلئے مصنف رح نے بذاتِ خود اس کی علت ذکر فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اظہار رغبت، ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو اسلئے چاہتا ہے کہ طالب کی نظر میں جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہو جاتی ہے تو بسا اوقات یہ چیز ایسی متصور اور متخیل ہو جاتی ہے اور ایسی معلوم ہونے لگتی ہے گویا حاصل ہوگئی لہذا اس غیر حاصل چیز کو حاصل شدہ ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَعَلَيْهِ اَىْ عَلٰى اِسْتِعْمَالِ الْمَاضِىْ مَعَ اِنْ لِاِظْهَارِ الرَّغْبَةِ فِى الْوُقُوْعِ وَرَدَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا حَيْثُ لَمْ يَقُلْ اِنْ يُرِدْنَ.

ترجمہ اور وقوع شرط میں اظہارِ رغبت کے لئے کلمہ ان کے ساتھ ماضی کے استعمال پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے) اور اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ باکدامنی کا ارادہ رکھیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اِنْ یُرِدْنَ نہیں کہا ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ وقوعِ شرط میں اظہارِ رغبت کی وجہ سے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی کو استعمال کرنے کے قبیل سے باری تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا۔ اس آیت میں نہی عن الاکراہ (لاتکرہوا) جو باندیوں کے ارادۂ عفت پر معلق ہے استقبالی ہے۔ پس جب جزاء استقبالی ہے تو شرط یعنی ان کا ارادۂ تحصن بھی استقبالی ہوگا لہٰذا اس معنی مستقبل کو تعبیر کرنے کے لئے مستقبل کا صیغہ یعنی اِنْ یُرِدْنَ لانا چاہئے تھا مگر مستقبل کا صیغہ نہیں لایا گیا بلکہ ماضی کا صیغہ اِنْ اَرَدْنَ لایا گیا ہے تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ باری تعالیٰ کو وقوعِ شرط یعنی اِنْ کے ارادۂ تحصن کیطرف رغبت ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ وقوعِ شرط میں اظہارِ رغبت کی اس مثال کو فاضلِ مصنف نے وَعَلَیْہ کہہ کر الگ کرکے کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سابقہ مثال اور اس مثال میں تفاوت ہے وہ یہ کہ سابقہ مثال میں متکلم انسان ہے اور اس مثال میں متکلم باری تعالیٰ ہیں اور باری تعالیٰ رغبت سے منزہ ہیں۔ لہٰذا باری تعالیٰ کے حق میں رغبت سے اس کا لازم یعنی کمال رضا مراد ہے نیز اظہار رغبت کا ابراز کو مقتضی ہونا باری تعالیٰ کے حق میں جاری نہیں ہوتا کیونکہ کثرتِ تصور اور تخیل حصول باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے پس باری تعالیٰ کے حق میں اظہار رغبت کے معنی یہ ہوں گے کہ باری تعالیٰ وقوع شرط یعنی ان کے ارادۂ تحصن پر کامل درجہ کی رضامندی کا اظہار کرتے ہیں اور یہاں اپنی کمالِ رضا کے اظہار کی وجہ سے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنی مستقبل کو کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی (اردن) کے ساتھ تعبیر کیا ہے پس چونکہ انسان کے اظہار رغبت اور اللہ کے اظہار رغبت میں فرق ہے اسلئے مصنف کتاب نے کلام کے اسلوب کو بدل دیا اور باری تعالیٰ کے اظہار رغبت کو وعلیہ کے ذریعہ الگ کرکے بیان فرمایا۔

فَإِنْ قِيلَ تَعْلِيقُ النَّهْيِ عَنِ الْإِكْرَاهِ بِإِرَادَتِهِنَّ التَّحَصُّنَ يُشْعِرُ بِجَوَازِ الْإِكْرَاهِ عِنْدَ انْتِفَائِهَا عَلَى مَا هُوَ مُقْتَضَى التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ أُجِيبَ بِأَنَّ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ التَّقْيِيدَ بِالشَّرْطِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِ إِنَّمَا يَقُولُونَ بِهِ إِذَا لَمْ يَظْهَرْ لِلشَّرْطِ فَائِدَةٌ أُخْرَى وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فَائِدَتُهُ فِي الْآيَةِ الْمُبَالَغَةَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْإِكْرَاهِ يَعْنِي أَنَّهُنَّ إِذَا أَرَدْنَ الْعِفَّةَ فَالْمَوْلَى أَحَقُّ بِإِرَادَتِهَا وَأَيْضًا دَلَالَةُ الشَّرْطِ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ

إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَالْإِجْمَاعُ الْقَاطِعُ عَلَىٰ حُرْمَةِ الْإِكْرَاهِ مُطْلَقًا قَدْ عَارَضَهُ وَالظَّاهِرُ يُدْفَعُ بِالْقَاطِعِ

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نہی عن الاکراہ کو ان کے ارادۂ عفت پر معلق کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ عدم ارادۂ عفت کے وقت اکراہ جائز ہے جیسا کہ یہ تعلیق بالشرط کا مقتضیٰ ہے جواب دیا جائیگا کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شرط کے ساتھ مقید کرنا انتفاء شرط کے وقت حکم کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے تو وہ بھی اس وقت قائل ہیں جبکہ شرط کا کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو اور یہ بات جائز ہے کہ آیت میں شرط کا فائدہ نہی عن الاکراہ میں مبالغہ ہو یعنی جب باندیوں نے عفت کا ارادہ کیا تو مولیٰ ارادۂ عفت کا زیادہ حقدار ہے نیز حکم کے منتفی ہونے پر شرط کی دلالت تو بحسب الظاہر ہے اور اجماع جو مطلقاً حرمتِ اکراہ پر دلیل قطعی ہے اس کے معارض ہے اور ظاہر کو دلیل قطعی کے مقابلے میں دور کر دیا جاتا ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے مذکورہ آیت پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آیت وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا جملہ شرطیہ کا مفہوم مخالف اس بات کا مقتضی ہے کہ باندیاں اگر اپنی عفت اور پاکدامنی نہ چاہیں تو ان کے آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناجائز ہے یعنی باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ شارح نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ جو حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی حکم کو شرط کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انتفاءِ شرط کے وقت حکم منتفی ہو جاتا ہے تو وہ بھی اس کے قائل اس وقت ہیں جبکہ شرط کا دوسرا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہو دیکھئے شرط کا اصل فائدہ تو حکم سے اس چیز کو خارج کرنا ہوتا ہے جس چیز میں شرط نہ ہو پس اگر شرط کا یہی فائدہ ظاہر ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو تو یہ حضرات بلاشبہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں یعنی انتفاء شرط کے وقت انتفاء حکم کے قائل ہیں لیکن اگر شرط کا اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ بھی ظاہر ہو تو یہ حضرات بھی مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں یعنی انتفاء شرط سے انتفاء حکم کے قائل نہیں ہیں اور یہاں آیت میں شرط کا دوسرا فائدہ موجود ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ نے نہی عن الاکراہ میں مبالغہ پیدا کیا ہے اس طور پر کہ باری عز اسمہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ باندیاں اگر اپنی عفت نہ چاہیں تو تم اس وقت بھی ان کو بدکاری پر مجبور نہ کرو اور اگر وہ اپنی عفت چاہتی ہیں تو تم بدرجۂ اولیٰ ان کی عفت چاہو اور ان کو زنا پر مجبور نہ کرو۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ بھائی مسجد میں گالیاں دینا برا ہے۔ دیکھئے اس کہنے والے کا منشاء یہ ہرگز نہیں ہے کہ مسجد سے باہر گالیاں دینا جائز اور مستحسن ہے بلکہ اس کا منشاء مبالغہ پیدا کرنا ہے کہ گالیاں دینا تو فی نفسہ برا ہے مگر مسجد میں دینا بہت برا ہے پس اسی طرح آیت میں باندیوں کے ارادۂ عفت کے وقت ان کو زنا پر مجبور کرنے کی شناعت

اور قباحت کو بیان کرنا مقصود ہے عدم ارادۂ عفت کے وقت زنا پر مجبور کرنے کی اجازت دینا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کے مفہوم مخالف کی دلالت یعنی شرط کے انتفاء سے حکم کا منتفی ہونا یعنی عدم ارادۂ عفت کے وقت باندیوں کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت بحسب الظاہر ہے یعنی یہ بات ظاہر مفہوم سے حاصل ہو رہی ہے اور اجماع جو ایک دلیل قطعی ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت ان کو زنا پر مجبور کرنا حرام ہے۔ الحاصل ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض ہے اور ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض کی صورت میں ظاہر مدفوع اور ناقابل عمل ہوتا ہے لہذا یہاں بھی اجماع جو دلیل قطعی ہے اس پر عمل واجب ہوگا مفہوم مخالف جو ایک دلیل ظاہر ہے اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

قَالَ السَّكَّاكِي أَوْ لِلتَّعْرِيضِ أَيْ إِبْرَازُ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ إِمَّا لِمَا ذُكِرَ وَإِمَّا لِلتَّعْرِيضِ بِأَنْ يُنْسَبَ الْفِعْلُ إِلَى وَاحِدٍ وَالْمُرَادُ غَيْرُهُ نَحْوُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ فَالْمُخَاطَبُ هُوَ النَّبِيُّ صلعم وَعَدَمُ إِشْرَاكِهِ مَقْطُوعٌ بِهِ لٰكِنْ جِيءَ بِلَفْظِ الْمَاضِي إِبْرَازًا لِلْإِشْرَاكِ الْغَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِيرِ تَعْرِيضًا لِمَنْ صَدَرَ عَنْهُمُ الْإِشْرَاكُ بِأَنَّهُ قَدْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ كَمَا إِذَا شَتَمَكَ أَحَدٌ نَتَقُولُ وَاللّٰهِ إِنْ شَتَمَنِي الْأَمِيرُ لَضَرَبْتُهُ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلتَّعْرِيضِ بِمَنْ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمُ الْإِشْرَاكُ وَإِنْ ذُكِرَ الْمُضَارِعُ لَا يُفِيدُ التَّعْرِيضَ لِكَوْنِهِ عَلَى أَصْلِهِ وَلَمَّا كَانَ فِي هٰذَا الْكَلَامِ نَوْعُ خِفَاءٍ وَضُعْفٍ نَسَبَهُ إِلَى السَّكَّاكِي وَإِلَّا فَهُوَ قَدْ ذَكَرَ جَمِيعَ مَا تَقَدَّمَ۔

ترجمہ سکاکی نے کہا یا تعریض کیلئے یعنی غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا یا تو ان مقاصد کے لئے ہوتا ہے جو ذکر کئے گئے اور یا تعریض کے لئے بایں طور کہ فعل کو ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور مراد اس کا غیر ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول، اور تیری طرف اور تجھ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا پس مخاطب تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور آپ کا

شرک نہ کرنا یقینی ہے لیکن بطریق فرض اشراک غیر حاصل فی معرض الحاصل کو ظاہر کرتے ہوئے لفظ ماضی کے ساتھ لایا گیا ان لوگوں پر تعریض کرنے کے لئے جن سے اشراک صادر ہوا کہ ان کے عمل باطل ہو گئے جیسے جب تجھے کوئی گالی دے اور تو کہے بخدا اگر بادشاہ بھی مجھے گالی دیگا تو میں اسے ماروں گا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جن لوگوں سے اشراک صادر نہیں ہوا ان سے تعریض کے کوئی معنی نہیں ہیں اور اگر مضارع ذکر کیا جائے تو وہ تعریض کا فائدہ نہیں دیگا کیونکہ یہ اپنی اصل پر ہے اور چونکہ اس کلام میں ایک گونہ خفاء اور ضعف تھا اسلئے مصنف نے اس کو سکاکی کی طرف منسوب کر دیا ہے ورنہ تو سکاکی نے سابقہ تمام مضمون ذکر کیا ہے۔

تشریح مصنف رح کی عبارت او للتعریض. قوت اسباب پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا کبھی تو مذکورہ اغراض (قوت اسباب، کون ماھو للوقوع کالواقع، تفاؤل، اظہار رغبت وغیرہ) کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی تعریض کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تعریض یہ ہے کہ فعل کی نسبت تو ایک شخص کی طرف کی جائے مگر مراد اس کے علاوہ کو لیا جائے اور اس پر ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ بتلا دے کہ یہاں وہ شخص مراد نہیں ہے جس کی طرف فعل منسوب ہے بلکہ اس کے علاوہ یہ شخص مراد ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے جاءنی زید کہا اور زید کا بیٹا مراد لیا تو ابن زید مراد ہونے پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے تعریض نہ ہوگی۔ تعریض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "ولقد اوحی الیک" الآیۃ یعنی تیری طرف اور تجھ سے پہلے انبیاء کی طرف وحی کی گئی ہے کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا۔ اس آیت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہیں اور ہر زمانہ میں آپ کا شرک نہ کرنا یقینی ہے کیونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بعثت سے پہلے بھی شرک سے معصوم ہوتے ہیں اور بعثت کے بعد بھی۔ مگر اس کے باوجود جملۂ شرط ماضی کی صورت میں لایا گیا تاکہ اس اشراک کو جو نبی کے حق میں غیر حاصل ہے بطریق فرض حاصل کی جگہ میں ظاہر کیا جا سکے اور اس ابراز کی غرض ان لوگوں پر جنھوں نے شرک کا ارتکاب کیا ہے اس بات پر تعریض کرنا ہے کہ ان کے عمل ضائع ہو گئے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں فعل شرک منسوب تو کیا گیا ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مگر مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ جب فعل شرک پر حبط اعمال کی وعید کا ترتب ہوا حالانکہ یہاں فعل شرک ایسی ذات والاصفات کیطرف منسوب ہے جس سے شرک کا صدور محال تھا محال ہے اور محال رہے گا تو مخاطب سمجھ گئے کہ یہاں آپ کی ذات مراد نہیں ہے بلکہ یہ وعید ان لوگوں کے لئے ہے جن سے فعل شرک صادر ہوا ہے آپ اگر تھوڑا سا غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ اس تعریض میں دو فائدے ہیں۔ پہلا فائدہ تو کفار کو زجر و توبیخ کرنا ہے اس طور پر کہ کفار کے اعمال جانوروں کے اعمال کی طرح ہیں کہ دونوں کے اعمال کا کوئی ثمرہ نہیں ہے جس طرح جانوروں کے اعمال بیکار ہیں اسی طرح کفار کے اعمال بھی بیکار ہیں اسلئے کہ شرک کا

ارتکاب جب اشرفِ خلق یعنی نبی کے اعمال کو بیکار کردیتا ہے تو ان کی تو حیثیت ہی کیا ہے۔ دوسرا فائدہ کفار کو ذلیل کرنا ہے اس طور پر کہ کفار جانوروں کی طرح خطاب باری کے بھی مستحق نہیں ہیں یہ ہی وجہ ہے کہ شرک جیسے شنیع فعل کی نسبت کے ساتھ نبی کو مخاطب کرنا گوارا کیا گیا مگر کفار کو مخاطب کرنا پسند نہیں کیا گیا۔ شارح نے تعریض کے سلسلہ میں عوامی انداز کی ایک مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی کسی کو گالی دے اور گالی کھانے والا یوں کہے بخدا اگر بادشاہ مجھ کو گالی دیگا تو میں اس کو مارونگا تو یہ کلام اس بات پر تعریض ہوگا کہ جو شخص بھی مجھ کو گالی دیگا وہ مستحق سزا ہوگا لہٰذا تو مستحق سزا ہے میں تجھے ضرور ماروں گا۔

ولا یخفیٰ سے شارح نے خلخالی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ علامہ خلخالی نے علامہ سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ مذکورہ آیت میں صرف ان لوگوں پر تعریض ہے جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے غلط ہے بلکہ یہ تعریض عام ہے ان لوگوں کو بھی جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور ان کو بھی جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا دوسری بات یہ ہے کہ تعریض فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے حاصل ہوجاتی ہے جس ذات سے اس فعل کا صدور ممتنع ہے وہ فعل صیغہ ماضی کے ساتھ ہو یا مضارع کے ساتھ اسلئے کہ جس ذات کی طرف فعل شرک منسوب ہے جب اس کا مراد لینا ممتنع ہے تو لامحالہ دوسرے لوگ مراد ہوں گے اور اسی کا نام تعریض ہے بہرحال اس جگہ جس طرح فعل ماضی سے تعریض حاصل ہوجاتی ہے اسی طرح فعل مضارع (لئن تشرک) سے بھی تعریض حاصل ہوجاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سکاکی کا یہ کہنا کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریض کے لئے ہوتا ہے کیسے درست ہوگا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ وہ لوگ جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا ہے تعریض کے مستحق نہیں ہیں کیونکہ تعریض کا مقصد زجر و توبیخ ہے اور زجر و توبیخ اس فعل قبیح پر ہوتا ہے جو واقع ہو چکا ہو اور جو ابھی واقع نہیں ہوا بلکہ آئندہ واقع ہوگا اس پر زجر و توبیخ نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس آیت میں انھیں لوگوں پر تعریض ہوگی جنہوں نے شرک کا ارتکاب کرلیا ہے اور جن سے ابھی شرک کا صدور نہیں ہوا ان پر تعریض نہ ہوگی۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہاں فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے تعریض حاصل ہوجائے گی جس سے اس فعل کا صدور ممتنع ہے خواہ وہ فعل ماضی ہو یا مضارع۔ بلکہ صرف فعل ماضی کو منسوب کرنے سے تعریض حاصل ہوگی فعل مضارع کو منسوب کرنے سے حاصل نہ ہوگی کیونکہ کلمہ اِن کے ساتھ فعل ماضی اگرچہ مستقبل کے معنی میں ہوتا ہے لیکن لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ہے اور غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا خلافِ اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب کرنے کے لئے نکتہ کا ہونا ضروری ہے اور نکتہ اس جگہ تعریض ہے لہٰذا یہاں فعل مستقبل سے ماضی کی طرف عدول یعنی فعل مستقبل کے بجائے فعل ماضی سے تعبیر کرنا تعریض کے لئے ہوگا اور اگر یہاں فعل مضارع (لئن تشرک) ذکر کردیا جاتا تو ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام اپنی اصل پر ہوتا اور اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور جب اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا تو فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفیدِ تعریض

بھی نہ ہوگا اور جب فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریض نہیں ہے تو خلخالی محترم کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ فعل ماضی ہو یا مضارع دونوں صورتوں میں تعریض حاصل ہوجاتی ہے بلکہ بات وہی صحیح ہے جو علامہ سکاکی نے کہی ہے کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریض کے لئے ہوتا ہے یعنی تعریض صرف ماضی کی صورت میں حاصل ہوتی ہے مضارع کی صورت میں حاصل نہیں ہوتی۔

ولما کان فی ہذا الکلام الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ سابق میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی قوت اسباب وغیرہ وہ سب علامہ سکاکی کا فرمودہ ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مصنف رح نے اوللتعریض سے پہلے سکاکی کا ذکر کر کے تعریض کو سکاکی کی طرف منسوب کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس کلام (او للتعریض) میں چونکہ ایک گونہ خفاء اور ضعف تھا اسلئے مصنف رح نے اس کلام کو سکاکی کی طرف منسوب کردیا ہے ورنہ پورا ہی کلام سکاکی کا ہے کیونکہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ کمزور باتوں کو اپنی طرف منسوب کرنے سے گریز کرتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کلام میں خفاء اور ضعف کیا ہے تو اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ اس کلام پر علامہ خلخالی جیسے فاضل شخص کا اعتراض کرنا خود اس کلام کے ضعف کی دلیل ہے۔

ثُمَّ قَالَ وَنَظِيرُهُ اَىْ نَظِيرُ لَئِنْ اَشْرَكْتَ فِي التَّعْرِيضِ لَا فِي اِسْتِعْمَالِ الْمَاضِي مَقَامَ الْمُضَارِعِ فِي الشَّرْطِ لِلتَّعْرِيضِ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَمَا لِىَ لَا اَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي اَىْ وَمَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُوْنَ الَّذِي فَطَرَكُمْ بِدَلِيلِ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ اِذْ لَوْلَا التَّعْرِيضُ لَكَانَ الْمُنَاسِبُ اَنْ يُقَالَ وَاِلَيْهِ اَرْجِعُ عَلٰى مَا هُوَ الْمُوَافِقُ لِلسِّيَاقِ

ترجمہ پھر سکاکی نے کہا اور لئن اشرکت کی نظیر تعریض میں نہ کہ برائے تعریض مضارع کی جگہ ماضی کو شرط کے لئے استعمال کرنے میں باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: مجھے کیا ہوگیا ہے کہ میں اس کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی تمہیں کیا ہوگیا کہ تم اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس نے تم کو پیدا کیا ہے دلیل والیہ ترجعون ہے اسلئے کہ اگر تعریض نہ ہوتی تو الیہ ارجع کہنا مناسب ہوتا اس بنا پر کہ سیاق آیت کے موافق یہی ہے۔

تشریح فاضل مصنف رح نے فرمایا ہے کہ تعریض کے سلسلہ میں لئن اشرکت کی نظیر باری تعالیٰ کا قول ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون ہے لیکن یہ خیال رہے کہ یہ آیت صرف تعریض میں نظیر ہے اس بات میں نظیر نہیں ہے کہ مقام شرط میں تعریض کے لئے مضارع کی جگہ ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اس آیت میں تعریض تو اسلئے ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عبادت فعل منفی کو منسوب تو اپنی طرف کیا ہے لیکن مراد مخاطبین کو کیا ہے اور اس پر قرینہ والیہ ترجعون ہے کیونکہ یہاں اگر تعریض نہ ہوتی اور مخاطبین مراد

نہ ہوتے تو سیاق آیت کے موافق الیہ اُرجع کہنا مناسب ہوتا۔ الیہ ترجعون کہنا مناسب نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے نظیرہ کہہ کر تعریض کی اس مثال کو علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت اور سابقہ آیت میں لفظاً بھی فرق ہے اور معنیً بھی۔ لفظاً تو اس لئے فرق ہے کہ آیت لئن أشرکتَ شرط کی صورت میں ہے اور مالیَ لا أعبدُ استفہام کی صورت میں ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ لئن اشرکت میں ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہے اور مالی لا اعبد میں یہ بات نہیں ہے اور معنیً فرق یہ ہے کہ لئن اشرکت محض تعریض کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب اس میں شریک ہے اگرچہ بالفرض ہی شریک ہے اور مالی لا اعبد محض تعریض کے لئے ہے الحاصل اس فرق کی وجہ سے اس آیت کو نظیرہٗ کہہ کر علیحدہ ذکر کیا گیا ہے۔

وَوَجْهُ حُسْنِهٖ اَیْ حُسْنِ هٰذَا التَّعْرِیْضِ اِسْمَاعُ الْمُتَکَلِّمِ الْمُخَاطِبِیْنَ الَّذِیْنَ هُمْ اَعْدَاءُهٗ اَلْحَقَّ هُوَ الْمَفْعُوْلُ الثَّانِیْ لِلْاِسْمَاعِ عَلٰی وَجْهٍ لَایَزِیْدُ ذٰلِكَ الْوَجْهُ غَضَبَهُمْ وَهُوَ اَیْ ذٰلِكَ الْوَجْهُ تَرْكُ التَّصْرِیْحِ بِنِسْبَتِهِمْ اِلَی الْبَاطِلِ وَیُعِیْنُ عَطْفٌ عَلٰی لَایَزِیْدُ وَلَیْسَ هٰذَا فِیْ کَلَامِ السَّکَّاکِیْ اَیْ عَلٰی وَجْهٍ یُعِیْنُ عَلٰی قَبُوْلِهٖ اَیْ عَلٰی قَبُوْلِ الْحَقِّ لِکَوْنِهٖ اَیْ لِکَوْنِ ذٰلِكَ الْوَجْهِ اَدْخَلَ فِی اِمْحَاضِ النُّصْحِ حَیْثُ لَایُرِیْدُ الْمُتَکَلِّمُ لَهُمْ اِلَّا مَا یُرِیْدُ لِنَفْسِهٖ۔

ترجمہ اور اس تعریض کی وجہ حسن متکلم کا ان مخاطبین کو جو اس کے دشمن ہیں حق اسماع کا مفعول ثانی ہے اس طریقہ پر سنانا ہے کہ وہ طریقہ ان کے غصہ میں اضافہ نہ کرے اور وہ طریقہ ان کو باطل کی طرف صراحتاً منسوب نہ کرنا ہے اور (یہ طریقہ) معاون ہوگا (یہ) لایزید پر معطوف ہے اور یہ سکاکی کے کلام میں نہیں ہے یعنی ایسے طریقہ پر سنانا ہے کہ وہ طریقہ قبول حق کے سلسلہ میں معاون ہوگا کیونکہ اس وجہ کو اخلاص نصیحت میں زیادہ دخل ہے چنانچہ متکلم ان کے لئے پسند نہیں کرتا مگر وہ جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رحؒ نے مطلقاً تعریض کی وجہ حسن بیان نہیں کی ہے بلکہ نظیر یعنی ومالی لا اعبد میں جو تعریض ہے اس کی وجہ حسن بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متکلم یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دشمنوں کو حق کا پیغام ایسے طریقے پر دیا ہے کہ وہ طریقہ ان کو غیض وغضب میں مبتلا نہیں کرتا ہے بلکہ قبول حق کے سلسلہ میں مُعین و مددگار ثابت ہوتا ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ متکلم نے باطل (عدم عبادت) کے انکار کو صراحتاً ان کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ صراحتہً تو اپنی طرف منسوب کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ومالی لا اعبد البتہ الیہ ترجعون کے قرینہ سے مفہوم یہ ہے کہ متکلم کے علاوہ دوسرے لوگ جو مخاطب ہیں وہ مراد ہیں اور یہ

طریقہ حسن اسلئے ہیکہ اس طریقہ میں متکلم کا اخلاصِ نصیحت زیادہ نمایاں ہے بایں طور کہ متکلم اپنے دشمنوں کے لئے بھی وہی بات پسند کرتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کا اخلاص ہے جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے لا یومن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ ۔ تم میں سے کسی کا ایمان کمل نہیں ہوگا یہاں تک کہ اپنے بھائی کے لئے وہی بات پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے ۔ الحاصل اس طریقۂ تعبیر میں اخلاص ہے اور اخلاص سے جو بات کہی جاتی ہے وہ قبولِ حق کے لئے معاون ہوتی ہے لہذا یہ طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا۔ اور جو طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا وہ بلاشبہ حسن اور عمدہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ طریقۂ تعبیر حسن اور عمدہ ہے۔

حل عبارت کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ متکلم اسماع کا فاعل ہے مخاطبین مفعول اول اور حق اس کا مفعول ثانی ہے اور یعیّن لا یزید پر معطوف ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یعیّن کا لفظ سکاکی کے کلام میں صراحۃً تو مذکور نہیں ہے البتہ ان کے کلام سے مفہوم ہے۔

وَلَوْ لِلشَّرْطِ أَيْ لِتَعْلِيْقِ حُصُوْلِ مَضْمُوْنِ الْجَزَاءِ بِحُصُوْلِ مَضْمُوْنِ الشَّرْطِ فَرْضًا فِي الْمَاضِيْ مَعَ الْقَطْعِ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ فَيَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْجَزَاءِ كَمَا تَقُوْلُ لَوْ جِئْتَنِيْ لَأَكْرَمْتُكَ مُعَلِّقًا لِلْإِكْرَامِ بِالْمَجِيْءِ مَعَ الْقَطْعِ بِانْتِفَائِهِ فَيَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْإِكْرَامِ فَهِيَ لِامْتِنَاعِ الثَّانِيْ أَعْنِي الْجَزَاءَ لِامْتِنَاعِ الْأَوَّلِ أَعْنِي الشَّرْطَ يَعْنِيْ أَنَّ الْجَزَاءَ مُنْتَفٍ بِسَبَبِ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ هٰذَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ

ترجمہ اور کلمۂ لو شرط کے لئے ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے اس حال میں کہ مضمون شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو درآنحالیکہ شرط کے منتفی ہونے کا یقین ہو پس جزاء کا انتفاء لازم آئے گا جیسا کہ تو کہے اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اکرام کو آمد پر معلق کرتے ہوئے باوجودیکہ نہ آنا یقینی ہے پس اکرام کا منتفی ہونا لازم آئے گا پس کلمۂ لو امتناع ثانی یعنی جزاء کے امتناع کے لئے ہے اول یعنی شرط کے امتناع کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہے بسبب انتفاء شرط کے جمہور کے درمیان یہی مشہور ہے۔

تشریح کلمہ لو کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے مثلاً تمنّی کے لئے آتا ہے جیسے باری عزاسمہ کا ارشاد ہے۔ " لو ان لنا کرۃ فنکون من المومنین ۔ اَنْ مصدریہ کے معنی میں جیسے " وَدُّوْا لو تُدْهِن فیدهنون " مگر یہ خیال رہے کہ اس صورت میں کلمہ لو اَنْ کی طرح فعل مضارع کو نصب نہیں دیتا ہے۔ عرض کے لئے آتا ہے جیسے لو تنزل بنا فتصیب خیرا۔ اِنْ وصلیہ کے معنی میں آتا ہے جیسے" زید ولو کثر مالہ بخیل " ان کے علاوہ اور

بھی معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کلمہ لو اگرچہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے مگر اصلاً شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے درآنحالیکہ مضمونِ شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو اور شرط کا انتفاء یقینی ہو عبارت میں لفظ فرضًا کا تعلق حصول مضمونِ شرط کے ساتھ ہے یا تو اسلئے کہ یہ مفعول مطلق ہے اور تقدیری عبارت ہے:۔ بحصول مضمون الشرط حصول فرضٍ. یا حال ہے اور تقدیری عبارت ہے حال کون ذالک الحصول مفروضا ومقدراً یا تمیز ہے اور تقدیری عبارت ہے بحصول مضمون الشرط من جہت الفرض. الحاصل فرضًا کا تعلق حصول مضمونِ الشرط کے ساتھ ہے تعلیق کے ساتھ نہیں کیونکہ تعلیق (معلق کرنا) امر محقق ہے امر مفروض نہیں ہے بشارح نے فرضا کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ شارح کا کلام حصول مضمون شرط فی الماضی مصنف کے کلام مع القطع بانتفاء الشرط کے منافی نہ ہو کیونکہ فرضا کی قید کے بغیر مطلب یہ ہوتا کہ کلمہ لو مضمون جزاء کے حصول کو معلق کرنے کے لئے آتا ہے بمضمون شرط کے ایسے حصول پر جو ماضی میں پایا جا چکا ہے حالانکہ مصنف رح کہتے ہیں کہ مضمون شرط کا حصول یقینی طور پر منتفی ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات واضح ہے. پس اس منافات سے بچنے کے لئے شارح نے فرضًا کا لفظ بڑھایا ہے یعنی مضمون شرط کا حصول فی الماضی محض فرضی چیز ہے واقعی چیز نہیں ہے شارح کی عبارت فی الماضی بھی حصول مضمون شرط کے ساتھ متعلق ہے تعلیق یا حصولِ مضمون جزاء کے ساتھ متعلق نہیں ہے. تعلیق کے ساتھ تو اسلئے نہیں کہ تعلیق زمانہ ماضی میں نہیں ہوئی ہے بلکہ زمانہ حال میں ہوئی ہے اور حصول مضمونِ جزاء کے ساتھ اسلئے نہیں کہ مضمونِ جزاء کا حصول ماضی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مضمونِ شرط کے حصول پر معلق ہوتا ہے. لہذا جو زمانہ مضمونِ شرط کے حصول کا ہوگا وہی زمانہ مضمون جزاء کے حصول کا ہوگا. یہ اتفاقی بات ہے کہ یہاں مضمونِ شرط کا حصول ماضی کے ساتھ مقید ہے لہذا اس سے مضمونِ جزاء کے حصول کا بھی ماضی کے ساتھ مقید ہونا لازم آیا. مصنف کی عبارت مع القطع شرط سے حال ہے یعنی کلمہ لو شرط کے لئے ہے اس حال میں کہ مضمونِ شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہو الحاصل کلمہ لو اصلاً شرط کے لئے ہے یعنی مضمونِ جزاء کے حصول کو مضمونِ شرط کے اس حصول پر معلق کرنے کے لئے ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کر لیا گیا ہو حالانکہ مضمونِ شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہے پس جب مضمون شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہے تو اس سے مضمون جزاء کے حصول کا منتفی ہونا بھی لازم آئیگا یعنی انتفاء شرط سے انتفاء جزاء لازم آئیگا مثلاً کسی نے کہا "لو جئتنی لاکرمتک" اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں اکرام کو اس آنے پر معلق کیا گیا ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہے حالانکہ نہ آنا یقینی ہے پس مجئ (آنے) کے انتفاء سے اکرام کا انتفاء لازم آئیگا. حاصل یہ کہ کلمہ لو امتناعِ ثانی یعنی امتناع جزاء کے لئے آتا ہے امتناعِ اول یعنی امتناع شرط کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہوتی ہے شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے یعنی انتفاء شرط سبب ہوتا ہے اور انتفاء جزاء مسبب ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو کا انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاءِ جزاء کے لئے ہونا جمہور کا مذہب ہے اور یہی ان کے درمیان مشہور ہے.

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ بہت ممکن ہے کہ جزاء کے حصول کا شرط کے علاوہ اور بھی سبب ہو کیونکہ ایک چیز کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں اور اس سبب کی وجہ سے جزاء کا حصول ہو گیا ہو لہٰذا شرط کے انتفاء سے جزاء کا منتفی ہونا لازم نہیں آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزاء سے وہ جزاء مراد ہے جو شرط پر مرتب ہے اور یہ جزاء اس حیثیت سے کہ شرط پر مرتب ہے شرط کے منتفی ہونے سے بالیقین منتفی ہو جائے گی۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ ابْنُ الْحَاجِبِ بِاَنَّ الْاَوَّلَ سَبَبٌ وَالثَّانِي مُسَبَّبٌ وَانْتِفَاءُ السَّبَبِ لَا يَدُلُّ عَلٰى انْتِفَاءِ الْمُسَبَّبِ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ لِلشَّيْءِ اَسْبَابٌ مُتَعَدِّدَةٌ بَلِ الْاَمْرُ بِالْعَكْسِ لِاَنَّ انْتِفَاءَ الْمُسَبَّبِ يَدُلُّ عَلٰى انْتِفَاءِ جَمِيْعِ اَسْبَابِهِ فَهِيَ لِامْتِنَاعِ الْاَوَّلِ لِامْتِنَاعِ الثَّانِي اَلَا تَرٰى اَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا اِنَّمَا سِيْقَ لِيُسْتَدَلَّ بِامْتِنَاعِ الْفَسَادِ عَلٰى امْتِنَاعِ تَعَدُّدِ اٰلِهَةٍ دُوْنَ الْعَكْسِ۔

ترجمہ اور اعتراض کیا ہے اس پر ابن حاجب نے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اسلئے کہ شی کے لئے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے کیونکہ انتفاء مسبب اس کے تمام اسباب کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے پس کلمہ لو امتناع اول کے لئے ہے امتناع ثانی کی وجہ سے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا اسلئے لایا گیا ہے تاکہ امتناعِ فساد سے تعددِ آلہہ کے امتناع پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کا عکس۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ علامہ ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر اعتراض کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اول (شرط) سبب ہے اور ثانی (جزاء) مسبب ہے اور سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک شے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مسبب ایک ہو اور اس کے اسباب متعدد ہوں مثلاً ضو (روشنی) ایک شے ہے اور اس کے اسباب (آفتاب، مہتاب، چراغ، بجلی) متعدد ہیں پس ان اسبابِ متعددہ میں سے اگر ایک سبب منتفی ہو گیا تو مسبب دوسرے اسباب کی وجہ سے موجود رہے گا منتفی نہ ہو گا اور جب ایسا ہے تو سبب کے منتفی ہونے سے مسبب کا منتفی ہونا لازم نہیں آئے گا یعنی انتفاءِ سبب انتفاءِ مسبب پر دلالت نہیں کریگا اور جب انتفاءِ سبب انتفاءِ مسبب پر دلالت نہیں کرتا تو کلمہ لو کا امتناعِ اول کی وجہ سے امتناعِ ثانی کے لئے ہونا بھی باطل ہو گا۔ الحاصل جمہور کا یہ کہنا کہ کلمہ لو امتناعِ اول (شرط) کی وجہ سے امتناعِ ثانی (جزاء) کے لئے آتا ہے غلط ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی کلمہ لو امتناعِ ثانی کی وجہ سے امتناعِ اول کے لئے آتا ہے کیونکہ مسبب کا منتفی ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے

کہ اس کے تمام اسباب منتفی ہیں لہٰذا کلمہ لو کی وجہ سے جب ثانی یعنی جزاء منتفی ہوگی تو اس کی وجہ سے اول یعنی شرط بھی منتفی ہو جائے گی۔ ابن حاجب کہتے ہیں کہ ہمارے اس مذہب کی تائید باری تعالیٰ کے قول " لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا " سے بھی ہوتی ہے اس طور پر کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے مگر چونکہ مشاہدہ سے یہ بات معلوم ہے کہ زمین و آسمان کا نظام درہم برہم نہیں ہوا اسلئے معلوم ہوتا ہے کہ زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود نہیں ہیں ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں ثانی یعنی عدمِ فسادِ عالم سے اول یعنی عدم تعددِ آلہہ پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ عدمِ فسادِ عالم مشاہدہ سے معلوم ہے اور عدم تعددِ آلہہ مجہول ہے اور مجہول پر معلوم سے استدلال کیا جاتا ہے مجہول سے معلوم پر استدلال نہیں کیا جاتا۔ الحاصل اس آیت میں ثانی یعنی امتناعِ فساد سے اول یعنی امتناعِ تعددِ آلہہ پر استدلال کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ کلمہ لو امتناعِ ثانی کی وجہ سے امتناعِ اول کے لئے آتا ہے جیسا کہ ہم (ابن حاجب) کہتے ہیں امتناعِ اول کی وجہ سے امتناعِ ثانی کے لئے نہیں آتا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں۔

وَاسْتَحْسَنَ الْمُتَأَخِّرُوْنَ رَأْيَ ابْنِ الْحَاجِبِ حَتّٰى كَادُوْا يُجْمِعُوْنَ عَلٰى اَنَّهَا لِامْتِنَاعِ الْاَوَّلِ لِامْتِنَاعِ الثَّانِىْ اِمَّا لِمَا ذَكَرَهٗ وَاِمَّا لِاَنَّ الْاَوَّلَ مَلْزُوْمٌ وَالثَّانِىْ لَازِمٌ وَانْتِفَاءُ اللَّازِمِ يُوْجِبُ انْتِفَاءَ الْمَلْزُوْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّازِمُ اَعَمَّ

ترجمہ اور متاخرین نے ابن حاجب کی رائے کو پسند کیا حتی کہ اس بات پر اجماع کے قریب ہو گئے کہ لو امتناعِ ثانی کی وجہ سے امتناعِ اول کے لئے ہے یا تو اس وجہ سے جس کو ابن حاجب نے ذکر کیا ہے اور یا اسلئے کہ اول ملزوم ہے اور ثانی لازم ہے اور انتفاء لازم انتفاء ملزوم کو واجب کرتا ہے نہ کہ اس کے عکس کو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لازم عام ہو۔

تشریح علامہ تفتازانی رح نے فرمایا ہے کہ متاخرین نے علامہ ابن حاجب کی رائے کو بہت پسند کیا ہے حتی کہ وہ اس بات پر اجماع کے قریب ہو گئے کہ ابن حاجب کا مذہب صحیح ہے اور کلمہ لو امتناعِ ثانی (جزاء) کی وجہ سے امتناعِ اول (شرط) کے لئے ہے اور اس پر دلیل یا تو وہ ہے جس کو خود ابن حاجب نے ذکر کیا ہے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور انتفاءِ سبب انتفاءِ مسبب پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یا یہ دلیل ہے کہ اول (شرط) ملزوم ہے اور ثانی (جزاء) لازم ہے اور لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اس کے برعکس کو واجب نہیں کرتا یعنی ملزوم کا انتفاء لازم کے انتفاء کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے اور عام کا انتفاء تو خاص کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے لیکن خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں

ہوتا. الحاصل لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اور جب لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے تو لازم (ثانی) کے انتفاء سے ملزوم (اول) کا انتفاء ہو جائے گا اور جب ایسا ہے تو کلمۂ لو انتفاء اول کے لئے ہوگا انتفاء ثانی کی وجہ سے نہ کہ انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کے لئے۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ متاخرین نے ابن حاجب کے مذہب کو پسند کیا ہے مگر ابن حاجب کی بیان کردہ دلیل پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ دوسری دلیل ذکر فرمائی آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حاجب کی بیان کردہ دلیل کمزور ہے اور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب نے شرط کو سبب ہونے میں منحصر کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ اول (شرط) سبب ہے یعنی شرط صرف سبب ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ شرط نحوی عام ہے کبھی تو سبب ہوتی ہے جیسے "لو کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا" میں شرط یعنی طلوع شمس، وجود نہار کا سبب ہے اور کبھی شرط ہوتی ہے جیسے "لو کان لی مال لحججت" میں وجودِ مال حج کا سبب نہیں ہے بلکہ حج کے لئے شرط ہے اسلئے کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور کبھی سبب اور شرط دونوں نہیں ہوتی جیسے لو کان النہار موجودا، کانت الشمس طالعۃ میں وجود نہار نہ تو طلوع شمس کا سبب ہے اور نہ طلوع شمس کی شرط ہے لیکن اول یعنی شرط ملزوم ہر حال میں ہوتی ہے چنانچہ وجودِ نہار، طلوع شمس کا ملزوم ہے اور وجودِ مال حج کا ملزوم ہے۔ الحاصل اول کو ملزوم اور ثانی کو لازم قرار دیکر چونکہ دلیل تام ہوجاتی ہے اور سبب، مسبب قرار دیکر دلیل تام نہیں ہوتی اسلئے متاخرین نے ابن حاجب کی تعبیر سے عدول کیا ہے اور لازم، ملزوم کی تعبیر کو اختیار کیا ہے۔

وَاَنَا اَقُوْلُ مَنْشَأُ هٰذَا الْاِعْتِرَاضِ قِلَّةُ التَّأَمُّلِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مَعْنٰى قَوْلِهِمْ لَوْ لِامْتِنَاعِ الثَّانِيْ لِامْتِنَاعِ الْاَوَّلِ اَنَّهٗ يُسْتَدَلُّ بِامْتِنَاعِ الْاَوَّلِ عَلٰى اِمْتِنَاعِ الثَّانِيْ حَتّٰى يَرِدَ عَلَيْهِ اَنَّ اِنْتِفَاءَ السَّبَبِ اَوِ الْمَلْزُوْمِ لَا يُوْجِبُ اِنْتِفَاءَ الْمُسَبَّبِ اَوِ اللَّازِمِ بَلْ مَعْنَاهُ اَنَّهَا لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ اِنْتِفَاءَ الثَّانِيْ فِي الْخَارِجِ اِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَمَعْنٰى لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَهَدَاكُمْ اِنَّ اِنْتِفَاءَ الْهِدَايَةِ اِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ الْمَشِيَّةِ يَعْنِيْ اَنَّهَا تُسْتَعْمَلُ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ عِلَّةَ اِنْتِفَاءِ مَضْمُوْنِ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ هِيَ اِنْتِفَاءُ مَضْمُوْنِ الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ اِلْتِفَاتٍ اِلٰى اَنَّ عِلَّةَ الْعِلْمِ بِاِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ مَا هِيَ

ترجمہ اور میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا منشاء قلت تأمل ہے کیونکہ جمہور کے قول لو لامتناع الثانی لامتناع الاول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے حتیٰ کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو کہ انتفاء سبب یا انتفاء ملزوم انتفاء مسبب یا انتفاء لازم کو واجب نہیں

کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ خارج میں ثانی کا منتفی ہونا وہ اول کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے پس لوشاء اللہ لہداکم کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت کا منتفی ہونا وہ مشیت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتفی ہونے کی علت مضمونِ شرط کا منتفی ہونا ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ انتفاءِ جزاء کی علت کیا ہے

تشریح علامہ تفتازانی رح فرماتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر ابن حاجب نے جو اعتراض کیا ہے وہ ان کے غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہے کیونکہ کلمہ لو کے دو استعمال ہیں (۱) کلمہ لو استدلال عقلی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۲) ترتیب خارجی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ استدلال عقلی کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ جزاء کا منتفی ہونا تو مخاطب کو معلوم ہو اور شرط کا منتفی ہونا غیر معلوم ہو پس اس صورت میں کلمہ لو اسلئے لایا جائے گا تاکہ معلوم سے مجہول پر استدلال کیا جا سکے اور اس صورت میں کلمہ لو بلا شبہ امتناعِ ثانی (جزاء) سے امتناعِ اول (شرط) پر استدلال کرنے کے لئے ہوگا جیسا کہ ابن حاجب نے کہا ہے اور ترتیب خارجی کے لئے اس وقت ہوگا جبکہ شرط اور جزاء دونوں کا انتفاء معلوم ہو لیکن خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت معلوم نہ ہو پس اس صورت میں کلمہ لو اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوگا کہ خارج میں ثانی یعنی جزاء کے منتفی ہونے کی علت اول یعنی شرط کا منتفی ہونا ہے اور اس صورت میں کلمہ لو بلا شبہ امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہوگا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں استعمال اول تو مناطقہ کی اصطلاح ہے اور استعمال ثانی جمہور اہل عربیت کی اصطلاح ہے پس علامہ ابن حاجب نے اہل عربیت کے قول (کہ کلمہ لو امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہے) سے مناطقہ کی اصطلاح کو سمجھا یعنی یہ سمجھا کہ جمہور اہل عربیت یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ لو امتناعِ ثانی پر امتناع اول سے استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ سمجھ کر ابن حاجب نے جمہور پر یہ اعتراض کر ڈالا کہ انتفاءِ سبب انتفاءِ سبب کو یا انتفاء ملزوم انتفاء لازم کو واجب نہیں کرتا ہے یعنی انتفاء اول (شرط) انتفاء ثانی (جزاء) کو واجب نہیں کرتا ہے حالانکہ ابن حاجب کا جمہور کے قول لولا امتناع الثانی لامتناع الاول سے یہ سمجھنا کہ امتناع اول سے امتناعِ ثانی پر استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے اور جب یہ سمجھنا غلط ہے تو اس پر وارد کردہ اعتراض بھی غلط ہوگا بلکہ جمہور اہل عربیت کے قول لولا امتناع الثانی لامتناع الاول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کا منتفی ہونا خارج میں اول (شرط) کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے چنانچہ لوشاء اللہ لہداکم کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں ہدایت کا منتفی ہونا مشیت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی خارج میں انتفاء ہدایت کی علت انتفاء مشیت ہے حاصل یہ کہ جمہور اہل عربیت کے نزدیک کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتفی ہونے کی علت مضمون شرط کا منتفی ہونا ہے اس بات سے قطع نظر کہ انتفاء جزاء کے علم کی علت کیا ہے الحاصل ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر جو اعتراض کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب جمہور کی عبارت (لولا امتناع الثانی

لامتناع الاول) سے ان کی مراد نہیں سمجھ سکے۔

اَلَا تَرٰی اَنَّ قَوْلَهُمْ لَوْلَا لِامْتِنَاعِ الثَّانِیْ لِوُجُوْدِ الْاَوَّلِ نَحْوُ لَوْلَا عَلِیٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ مَعْنَاهُ اَنَّ وُجُوْدَ عَلِیٍّ سَبَبٌ لِعَدَمِ هَلَاكِ عُمَرَ رَضِیَ اللهُ عَنْهُمَا لَا اَنَّ وُجُوْدَهٗ دَلِیْلٌ عَلٰی اَنَّ عُمَرَ لَمْ یَهْلِكْ وَلِهٰذَا اَصَحُّ مِثْلُ قَوْلِنَا لَوْ جِئْتَنِیْ لَاَكْرَمْتُكَ لٰكِنَّكَ لَمْ تَجِئْ اَعْنِیْ عَدَمَ الْاِكْرَامِ بِسَبَبِ عَدَمِ الْمَجِیْءِ قَالَ الْحَمَاسِیُّ **شعر** وَلَوْ طَارَ ذُوْحَافِرٍ قَبْلَهَا لَطَارَتْ وَلٰكِنَّهٗ لَمْ یَطِرْ ۞ یَعْنِیْ اَنَّ عَدَمَ طَیَرَانِ تِلْكَ الْفَرَسِ بِسَبَبِ اَنَّهٗ لَمْ یَطِرْ ذُوْحَافِرٍ وَقَالَ الْمَعَرِّیْ **شعر** وَلَوْ دَامَتِ الدَّوْلَاتُ كَانُوْا كَغَیْرِهِمْ ۞ رِعَایَا وَلٰكِنْ مَا لَهُنَّ دَوَامٌ ۞

ترجمہ کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جمہور کا قول لولا لامتناع الثانی لوجود الاول جیسے "لولا علی لہلک عمر" اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا وجود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عدم ہلاکت کا سبب ہے نہ یہ کہ علی کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے۔ اسی وجہ سے ہمارا قول لو جئتنی لاکرمتک لکنک لم تجیٔ صحیح ہے یعنی عدم اکرام عدم مجی کی وجہ سے ہے۔ حماسی نے کہا اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن کوئی اڑا ہی نہیں یعنی اس گھوڑے کا نہ اڑنا اس وجہ سے ہے کہ کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں اور معری نے کہا اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو موجودہ سلاطین اوروں کی طرح رعایا ہوتے مگر ان کے لئے ہیشگی نہیں۔

تشریح اس عبارت میں اس کی نظیر بیان کی گئی ہے جو کلمہ لو کے بارے میں شارح نے کہا ہے یعنی کلمہ لو کے بارے میں شارح نے جمہور اہل عربیت کے مذہب کی وضاحت کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت اول (شرط) کا منتفی ہونا ہے اسکی نظیر اہل عربیت کا یہ قول ہے کہ کلمہ لولا امتناع ثانی کے لئے استعمال ہوتا ہے وجود اول کی وجہ سے جیسے لولا علی لهلک عمر اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ علی کا وجود عمر کے ہلاک نہ ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ ابن حاجب نے سمجھا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں علی کا وجود خارج میں عمر کے ہلاک نہ ہونے کی علت اور سبب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ ترتیب خارجی کے لئے آتا ہے استدلال عقلی کے لئے نہیں آتا اسی لئے ہمارا قول لو جئتنی لاکرمتک لکنک لم تجیٔ صحیح ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا لیکن چونکہ تو خارج میں میرے پاس نہیں آیا اسلئے میں نے تیرا اکرام نہیں کیا یعنی تیرا خارج میں نہ آنا علت ہے میرے اکرام نہ کرنے کی یعنی عدم مجیٔ عدم اکرام کی علت ہے عدم مجی عدم اکرام کی دلیل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس

قول میں لکنک لم تجئ کے ذریعہ اول (شرط) کی نفی کی گئی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ اول (شرط) ملزوم ہوتا ہے اور ثانی (جزاء) لازم، اور لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا اور خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کی دلیل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس قول میں عدم مجئ (انتفاء اول) عدم اکرام (انتفاء ثانی) کی دلیل نہ ہوگا بلکہ عدم مجی خارج میں عدم اکرام کی علت ہوگی۔ الحاصل اس قول میں لکنک لم تجی نفی اور استثناء انتفاء جزاء کی علت بیان کرنے کے لئے ہے دلیل بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ مزید وضاحت کے لئے شارح نے دو شعر پیش کئے ہیں۔

(۱) ولو طار ذو حافر قبلها ⁂ لطارت ولکنہ لم یطر

ترجمہ، اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اُڑا ہوتا تو یہ بھی اُڑتا۔ لیکن ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ خارج میں کوئی گھوڑا نہیں اُڑا لہذا یہ بھی نہیں اڑا۔ اس شعر میں بھی شاعر یہ بتلانا چاہتا ہے کہ ماضی میں خارج میں کسی گھوڑے کا نہ اڑنا اس گھوڑے کے نہ اڑنے کی علت ہے، دلیل نہیں ہے۔

(۲) ولو دامت الدولات کانوا کغیرہم ⁂ رعایا ولکن ما لھن دوام

ترجمہ:۔ اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو مرحوم سلاطین اوروں کی طرح میرے ممدوح کی رعایا کے لوگ ہوتے لیکن بادشاہتوں کے لئے پختگی نہیں ہے۔ شاعر اپنے ممدوح کی مدح میں کہتا ہے کہ میرا ممدوح ... اس قدر فضائل اور خوبیوں کا حامل ہے کہ اگر پہلے بادشاہ آج زندہ ہوتے تو مستحق بادشاہت میرا ممدوح ہی ہوتا اور وہ بادشاہ میرے ممدوح کی رعایا میں ہوتے۔ اس شعر میں بھی بادشاہتوں کا ہمیشہ نہ رہنا مرحوم سلاطین کے رعایا نہ ہونے کی علت ہے دلیل نہیں ہے یعنی خارج میں انتفاء اول انتفاء ثانی کی علت ہے دلیل نہیں ہے ان دونوں اشعار میں انتفاء اول کے دلیل نہ ہونے کی تقریر وہ ہی ہوگی جو خادم نے لکنک لم تجئ کے تحت کی ہے۔

(فوائد) کلمہ لولا امتناع ثانی کے لئے وجود اول کی وجہ سے اسلئے آتا ہے کہ لو نفی کے لئے آتا ہے، جیسا کہ کلمہ لو کے تحت گذر چکا ہے پس جب لا نافیہ کا اضافہ کیا گیا تو نفی کی نفی ہوگئی اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا لولا کے مدخول کا مفہوم وجودی ہوگا۔ لولا علی لہلک عمر کا واقعہ غالبًا یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے ایک حاملہ مزنیہ کے بارے میں فوری رجم کا فیصلہ کردیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو اس وقت موجود تھے انھوں نے فرمایا کہ وضع حمل کے بعد رجم کیا جائے ورنہ جنین جو بے قصور ہے اس کا ناحق قتل کرنا لازم آئے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ متنبہ ہوگئے اور اپنا فیصلہ واپس لے لیا۔ اسی پر یہ مقولہ کہا گیا کہ اگر علی رضی اللہ تعالےٰ عنہ موجود نہ ہوتے تو عمر جنین کے قتل ناحق کی وجہ سے ہلاک ہوجاتے لیکن علی رض کا وجود عمر رض کے ہلاک نہ ہونے کا سبب بن گیا۔

جمیل احمد۔

وَاَمَّا الْمَنْطِقِيُّوْنَ فَقَدْ جَعَلُوْا اِنْ وَلَوْ اَدَاةَ اللُّزُوْمِ وَاِنَّمَا يَسْتَعْمِلُوْنَهَا فِي الْقِيَاسَاتِ لِحُصُوْلِ الْعِلْمِ بِالنَّتَائِجِ فَهِيَ عِنْدَهُمْ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ الْعِلْمَ بِانْتِفَاءِ الثَّانِيْ عِلَّةٌ لِلْعِلْمِ بِانْتِفَاءِ الْاَوَّلِ ضَرُوْرَةَ اِنْتِفَاءِ الْمَلْزُوْمِ بِانْتِفَاءِ اللَّازِمِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ اِلٰى اَنَّ عِلَّةَ اِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ مَاهِيَ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى لَوْكَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَارِدٌ عَلٰى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ لٰكِنَّ الْاِسْتِعْمَالَ عَلٰى قَاعِدَةِ اللُّغَةِ هُوَالشَّائِعُ الْمُسْتَفِيْضُ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْبَحْثِ عَلٰى مَاذَكَرْنَا مِنْ اَسْرَارِ هٰذَا الْفَنِّ وَفِيْ هٰذَا الْمَقَامِ مَبَاحِثُ اُخْرٰى اَوْرَدْنَاهَا فِي الشَّرْحِ.

ترجمہ اور رہے مناطقہ تو انھوں نے کلمہ اِن اور لَو کو ادوات لزوم قرار دیا ہے اور وہ ان کو نتائج کا علم حاصل کرنے کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس کلمہ لَو ان کے نزدیک اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کے لئے علت ہے اسلئے کہ انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم ضروری ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ خارج میں انتفاء جزاء کی علت کیا ہے اور باری تعالیٰ کا قول" لوکان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا" اسی قاعدہ پر وارد ہے لیکن لغوی قاعدہ پر استعمال مشہور ہے۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق اس طریقہ پر جو ہم نے ذکر کی ہے اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں اور بھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح شارح رح فرماتے ہیں کہ سابق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت خارج میں اول (شرط) کا منتفی ہونا ہے یہ اہل عربیت یعنی لغویین کا قاعدہ ہے اور رہا مناطقہ کا قاعدہ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ کلمہ اِن، لو، اذا، متیٰ، کلما وغیرہ اداتِ لزوم ہیں یعنی اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہیں کہ ثانی (جزاء) اول (شرط) کے لئے لازم ہے تاکہ ثانی کے انتفاء سے اول کا انتفاء مستفاد ہو سکے۔ الحاصل مناطقہ کہتے ہیں کہ یہ کلمات اداتِ لزوم ہیں اور مناطقہ کا نظریہ چونکہ اکتساب علوم کا ہے اسلئے وہ ان کلمات کو نتائج کے حصول علم کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس ان کے نزدیک اداتِ لزوم اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہونگے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کی علت اور دلیل ہے کیونکہ ثانی لازم ہے اور اول ملزوم ہے اور لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء ضروری ہے اس سے قطع نظر کہ خارج میں انتفاء ثانی (جزاء) کی علت کیا ہے جیسا کہ اہل عربیت اور علماء لغت نے اس کی طرف توجہ کی ہے یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک اداتِ لزوم صرف اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں کہ انتفاء ثانی

کا علم انتفاء اول کے علم کی علت ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب نقیضِ ثانی کا استثناء کیا جائے جیسے لو کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود لکن النہار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعۃ۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ادات لزوم جس طرح اس کے لئے استعمال ہوتے ہیں اسی طرح اس بات پر دلالت کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں کہ وجودِ اول کا علم وجودِ ثانی کے علم کی علت ہے چنانچہ عین مقدم کا استثناء کرکے کہا جاتا ہے لو کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجود الکن الشمس طالعۃ فالنہار موجود۔ دیکھئے اس مثال میں کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ وجودِ اول کا علم وجودِ ثانی کے علم کی علت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے اغلب کا ذکر کیا ہے اگرچہ کبھی کبھار دوسری صورت کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شارح نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ تمثیل کے طور پر ہے تمام صورتوں کا احاطہ کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، اسی مناطقہ کے قاعدہ پر وارد ہے یعنی اس آیت میں مناطقہ کے قاعدہ کے مطابق استدلال کیا گیا ہے اس طور پر کہ انتفاء ثانی یعنی عدمِ فسادِ عالم جو مشاہدہ سے معلوم ہے اس سے انتفاء اول یعنی عدمِ تعددِ آلہہ کے علم پر استدلال کیا گیا ہے یعنی عدمِ فسادِ عالم، عدمِ تعددِ آلہہ کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت سے مقصود باری مخلوق کی وحدانیت پر استدلال کی تعلیم دینا ہے کہ لوگ عدمِ فساد کے علم سے عدمِ تعددِ آلہہ کے علم پر استدلال کیا کریں اور یوں کہا کریں کہ جب عدمِ فسادِ عالم یقینی ہے تو عدمِ تعددِ آلہہ بھی یقینی ہوگا۔ اس آیت سے یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ خارج میں انتفاء فساد کی علت انتفاءِ تعددِ آلہہ ہے الحاصل یہ آیت اگرچہ مناطقہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لغویین اور اہلِ عربیت کے قاعدے پر استعمال زیادہ مشہور ہے یعنی لو کا استعمال قرآن وحدیث اور اشعارِ عرب میں زیادہ تر لغویین ہی کے قاعدے کے مطابق ہے اگرچہ کتبِ منطق اور کتبِ حکمت میں زیادہ تر مناطقہ کے قاعدے کے مطابق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان کے مطابق اس مسئلہ کی تحقیق اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں بڑی عمدہ بحثیں ہیں جنکو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

(**فوائد**) شارح کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کی عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مناطقہ کا قاعدہ، غیر لغوی یعنی غیر عربی ہے کیونکہ شارح نے کہا ہے کہ یہ آیت تو مناطقہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لو کا استعمال قاعدہ لغت پر مشہور ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ آیت قرآن کی ہے اور قرآن عربی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے مناطقہ کے قاعدے کا غیر عربی اور غیر لغوی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اہلِ عربیت اور لغویین کا قاعدہ بایں معنی لغوی ہے کہ یہ قاعدہ ان کے نزدیک غالب الاستعمال ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ قاعدہ عربی ہے اور مناطقہ کا قاعدہ غیر عربی۔ حاصل یہ کہ دونوں قاعدے عربی اور لغوی ہیں لیکن اہلِ لغت اور اہلِ عربیت چونکہ مناطقہ کے مختار کردہ قاعدہ کو بہت کم استعمال کرتے ہیں اور اپنے مختار کردہ قاعدہ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں اسلئے ان کا مختار کردہ قاعدہ، لغویہ کے نام سے موسوم ہوگیا اور مناطقہ کا مختار کردہ

قاعدہ استدلالیہ کے نام سے موسوم ہوگیا۔ اہل لغت بھی کبھی کبھی مناطقہ کا قاعدہ استعمال کرتے ہیں چنانچہ جب اہل لغت سے سوال کیا جاتا ہے" ہل زید فی البلد" تو وہ جواب میں کہتے ہیں" لا۔ لو کان فیہا لحضر مجلسنا کیا شہر میں زید ہے۔ نہیں۔ اگر وہ شہر میں ہوتا تو ہماری مجلس میں ضرور حاضر ہوتا مگر وہ چونکہ حاضر نہیں اسلئے معلوم ہوا کہ وہ شہر میں نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اہل لغت نے عدم حضور فی المجلس کو اس کے عدم وجود فی البلد کے لئے دلیل بنایا ہے اور یہ ہی استدلال عقلی ہے جس کو مناطقہ نے پسند کیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فَاِذَا کَانَ لَوْ لِلشَّرْطِ فِی الْمَاضِی فَیَلْزَمُ عَدَمُ الثُّبُوْتِ وَالْمُضِیُّ فِیْ جُمْلَتَیْهَا اِذَا الثُّبُوْتُ یُنَافِی التَّعْلِیْقَ وَالْاِسْتِقْبَالُ یُنَافِی الْمُضِیَّ فَلَا یُعْدَلُ فِیْ جُمْلَتَیْهَا عَنِ الْفِعْلِیَّةِ الْمَاضَوِیَّةِ اِلَّا لِنُکْتَةٍ

ترجمہ پس جب کلمہ لو زمانہ ماضی میں شرط کے لئے ہے تو اس کے دونوں جملوں میں ثبوت کا نہ ہونا اور ماضی ہونا لازم ہوگا کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے اور استقبال ماضی کے منافی ہے پس اس کے دونوں جملوں میں فعلیہ ماضویہ سے کسی نکتہ ہی کی وجہ سے عدول کیا جا سکتا ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اس لئے اس کے دونوں جملوں میں دو باتیں لازم اور ضروری ہوں گی (۱) دونوں جملوں یعنی جملہ شرط اور جملہ جزاء دونوں میں عدم ثبوت یعنی خارج میں عدم حصول ضروری ہوگا اور یہ اسوقت ہوگا جب دونوں جملے اسمیہ نہ ہوں کیونکہ جملہ اسمیہ میں ثبوت اور حصول فی الخارج ہوتا ہے الحاصل کلمہ لو جن دو جملوں پر داخل ہوتا ہے ان دونوں کا اسمیہ نہ ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ لو شرط یعنی تعلیق کے لئے ہے اور ثبوت اور حصول تعلیق کے منافی ہے (۲) دونوں جملوں کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ کلمہ لو زمانہ ماضی میں استعمال ہوتا ہے اور استقبال، ماضی کے منافی ہے۔ الحاصل کلمہ لو کے دونوں جملوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ دونوں فعلیہ ماضویہ ہوں یعنی لفظاً اور معناً دونوں طرح فعل ماضی ہوں پس اگر کبھی فعلیہ ماضیہ سے مضارعیہ کی طرف عدول کیا جائے گا تو وہ کسی نکتہ کی بناء پر کیا جائیگا بغیر نکتہ کے عدول کرنا درست نہ ہوگا لیکن یہ خیال رہے کہ مضارعیہ کی طرف عدول صرف لفظوں میں ہوگا یعنی لفظوں میں فعل مضارع ہوگا معنیً ماضی ہی ہوگا۔

وَمَذْهَبُ الْمُبَرِّدِ اَنَّهَا تُسْتَعْمَلُ فِی الْمُسْتَقْبَلِ اِسْتِعْمَالَ اِنْ وَهُوَ مَعَ قِلَّتِهٖ ثَابِتٌ نَحْوُ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّیْنِ وَاِنِّیْ اُبَاهِیْ بِکُمُ الْاُمَمَ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وَلَوْ بِالسِّقْطِ۔

ترجمہ اور مبرد کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ اِن کی طرح مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اور یہ قلت کے ساتھ ثابت ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے علم طلب کرو اگرچہ چین میں ہو اور میں امم سابقہ کے مقابلہ میں قیامت کے دن تم پر فخر کروں گا اگرچہ ناتمام بچہ کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مبرد کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ اِن کی طرح معنی مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اگرچہ مستقبل میں کلمہ لو کا استعمال بہت کم ہے پس جب کلمہ لو کا استعمال مستقبل میں ثابت ہے تو مستقبل میں استعمال ہونے کے لئے کلمہ لو کسی نکتہ کا محتاج نہیں ہوگا۔ شارح نے کلمہ لو کے مستقبل میں استعمال ہونے کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال ارشاد نبوی اطلبوا العلم ولو بالصین ہے اور دوسری مثال ارشادِ نبوی انی اباہی بکم الامم یوم القیمۃ ولو بالسقط ہے۔ ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو معنی مستقبل میں استعمال کیا گیا ہے مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو، اِن وصلیہ کی طرح جملہ حالیہ میں ربط کے لئے استعمال کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ دونوں جگہ کلمہ لو کا جواب مذکور نہیں ہے اور ہمارا کلام لو شرطیہ میں ہے یعنی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ کلمہ لو ماضی میں استعمال ہوتا ہے یہ اس لو کے بارے میں کہا ہے جو شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور شرط و جزاء پر داخل ہوتا ہے اس لو کے بارے میں نہیں کہا جو جملہ حالیہ میں ربط اور وصل کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو مبرد کا لو فی المستقبل کی مثال میں ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں کلمہ لو شرط کے لئے ہے اور رہا کلمہ لو کا جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ پہلی حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو یکون الطلب بالصین فاطلبوہ اور دوسری حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو تکون المباہاۃ بالسقط فانی اباہی بہ۔ ان دونوں مثالوں میں شرط مستقبل ہے اور دلیل یہ ہے کہ پہلی مثال میں شرط اطلبوا کے حیز میں ہے اور دوسری مثال میں اباہی بکم الامم یوم القیمۃ کے حیز میں ہے اور یہ دونوں مستقبل کے معنی میں ہیں لہذا جو اِن کے حیز میں ہوگا وہ بھی مستقبل کے معنی میں ہوگا۔

فَدُخُوْلُهَا عَلَى الْمُضَارِعِ فِيْ نَحْوِ لَوْ يُطِيْعُكُمْ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ أَيْ لَوَقَعْتُمْ فِيْ جَهْدٍ وَهَلَاكٍ لِقَصْدِ اسْتِمْرَارِ الْفِعْلِ فِيْمَا مَضٰى وَقْتًا فَوَقْتًا وَالْفِعْلُ هُوَ الْإِطَاعَةُ يَعْنِيْ إِنَّ امْتِنَاعَ عَنَتِكُمْ بِسَبَبِ امْتِنَاعِ اسْتِمْرَارِهٖ عَلٰى إِطَاعَتِكُمْ فَإِنَّ الْمُضَارِعَ يُفِيْدُ الْاِسْتِمْرَارَ وَدُخُوْلُ لَوْ عَلَيْهِ يُفِيْدُ امْتِنَاعَ الْاِسْتِمْرَارِ وَيَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ الْفِعْلُ امْتِنَاعَ الْإِطَاعَةِ يَعْنِيْ إِنَّ امْتِنَاعَ عَنَتِكُمْ بِسَبَبِ اسْتِمْرَارِ امْتِنَاعِهٖ عَنْ إِطَاعَتِكُمْ لِأَنَّهٗ كَمَا أَنَّ الْمُضَارِعَ الْمُثْبَتَ يُفِيْدُ اسْتِمْرَارَ الثُّبُوْتِ يَجُوْزُ أَنْ يُّفِيْدَ الْمَنْفِيُّ اسْتِمْرَارَ النَّفْيِ وَالدَّاخِلُ عَلَيْهِ لَوْ يُفِيْدُ اسْتِمْرَارَ

الْاِمْتِنَاعِ كَمَا اَنَّ الْجُمْلَةَ الْاِسْمِيَّةَ الْمُثْبَتَةَ تُفِيْدُ تَاكِيْدَ الثُّبُوْتِ وَدَوَامَهُ وَالْمَنْفِيَّةَ تُفِيْدُ تَاكِيْدَ النَّفْيِ وَدَوَامَهُ لَا نَفْيَ التَّاكِيْدِ وَالدَّوَامِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ رَدًّا لِقَوْلِهِمْ اٰمَنَّا عَلٰى اَبْلَغِ وَجْهٍ وَاٰكَدِهٖ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ حَيْثُ لَمْ يَقُلِ اللّٰهُ مُسْتَهْزِئٌ بِهِمْ قَصْدًا اِلَى اِسْتِمْرَارِ الْاِسْتِهْزَاءِ وَتَجَدُّدِهٖ وَقْتًا فَوَقْتًا

ترجمہ پس کلمۂ لو کا مضارع پر دخول باری تعالیٰ کے قول " ولو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم " میں اگر رسول زیادہ تر معاملات میں تمھاری اطاعت کرتا رہتا تو تم ہلاکت میں پڑ جاتے ۔ زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کے ارادے سے ہے اور فعل وہ اطاعت ہے یعنی تمھارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ رسول نے تمھاری اطاعت پر ہمیشگی نہیں کی ہے کیونکہ مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فعل امتناع اطاعت ہو یعنی تمھارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تمھاری اطاعت سے استمرار امتناع ہے کیونکہ جس طرح مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے (اسی طرح) جائز ہے کہ مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دے اور وہ جس پر کلمہ لو داخل ہے وہ استمرار امتناع کا فائدہ دیگا جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا جیسے باری تعالیٰ کا قول وماہم بمومنین ۔ منافقین کے قول انا آمنا کا بلیغ اور مؤکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے جیسے باری تعالیٰ کے قول اللہ یستھزی بہم میں کہ اللہ مستھزی بہم نہیں کہا وقتاً فوقتاً استمرار استہزاء اور تجدد استہزاء کا ارادہ کرتے ہوئے

تشریح مصنف کی یہ عبارت سابقہ متن فیلزم المضی فی جملتیہا پر تفریع ہے ۔ حاصل یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اسلئے کلمہ لو کے مدخول دونوں جملوں (شرط و جزاء) کا لفظاً اور معنیً ماضی ہونا ضروری ہے البتہ لفظاً مضارع ذکر کرنے میں اگر کوئی نکتہ موجود ہو تو ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا جا سکتا ہے اگرچہ وہ مضارع معنیً ماضی ہی ہوگا اسی نکتہ کو بیان کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ آیت لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم میں کلمہ لو کا فعل مضارع پر خلاف اصل دخول ایک نکتہ کی وجہ سے ہے اور وہ نکتہ زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کا مقصود ہونا ہے یعنی اس آیت میں چونکہ فعل کا استمرار تجددی مقصود ہے اسلئے باری تعالیٰ نے خلاف اصل فعل مضارع پر کلمہ لو داخل فرمایا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اکثر معاملات میں تمھاری اطاعت کرتے رہتے تو تم مشقت یا ہلاکت میں پڑ جاتے مگر چونکہ نبی نے اکثر معاملات میں تمھاری اطاعت نہیں کی ہے اس لئے تم لوگ مشقت یا ہلاکت میں نہیں پڑے شارح فرماتے ہیں کہ وہ فعل جس کے استمرار کا آیت میں ارادہ کیا گیا ہے اطاعت ہے یا امتناع اطاعت ہے

یعنی آیت میں جس فعل کے استمرار کا ارادہ کیا گیا ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ فعل اطاعت ہو دوم یہ کہ وہ فعل امتناعِ اطاعت ہو۔ پہلی صورت میں فعل مثبت ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری اطاعت پر ہمیشگی نہیں کی ہے اور آیت کا یہ مطلب اسلئے ہوگا کہ فعل مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لو کا داخل ہونا امتناعِ استمرار کا فائدہ دیتا ہے الحاصل اس صورت میں استمرار کی نفی ہوگی نہ کہ اطاعت کی اور استمرار کی نفی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض امور میں صحابہ کی اطاعت کی ہے اور یہ بات واقع کے مطابق ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کی تطییب قلب کے پیشِ نظر بعض امور میں ان کی بات مان لیا کرتے تھے اسی تطییبِ قلب کے خاطر وشاورہم فی الامر اور امرہم شوریٰ بینہم کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری صورت میں فعل منفی ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری اطاعت نہ کرنے پر ہمیشگی کی ہے۔ یعنی ہمیشہ تمہاری اطاعت سے گریز کرتے رہے ہیں اور کبھی کسی امر میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اور اس صورت میں آیت کا یہ مطلب اسلئے ہوگا کہ جس طرح فعل مضارع مثبت استمرارِ ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مضارع منفی استمرارِ نفی کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ لو چونکہ امتناع کے لئے آتا ہے اس لئے جس مضارع پر کلمہ لو داخل ہوگا وہ مضارع استمرارِ امتناع کا فائدہ دیگا۔ الحاصل اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدمِ اطاعتِ صحابہ پر استمرار کیا ہے یعنی کبھی بھی ان کی اطاعت نہیں کی ہے اور یہ مطلب واقعات کے بالکل خلاف ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر شاہد ہیں کہ بہت سے معاملات میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی اطاعت کی ہے اور جب ایسا ہے تو پہلا احتمال راجح ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فعل مضارع مثبت کے مفیدِ استمرارِ ثبوت اور فعل مضارع منفی کے مفیدِ استمرارِ نفی ہونے کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فعل مضارع مثبت اسی طرح استمرارِ ثبوت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوامِ ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مضارع منفی اسی طرح استمرارِ نفی کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ منفیہ تاکیدِ نفی اور دوامِ نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا جیساکہ منافقین کے قول انا آمنا کے رد میں بلیغ اور مؤکد طریقہ پر باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وماہم بمومنین وہ کبھی بھی مؤمن نہیں رہے اس جملہ میں تاکید نفی اور دوامِ نفی ہے یعنی ان کا مؤمن نہ ہونا مؤکد اور دائمی ہے حاصل یہ کہ اس جملہ میں نفی کا اعتبار پہلے کیا گیا ہے اور تاکید کا بعد میں یعنی ان کا ایمان منفی ہے نفی مؤکد کے ساتھ اس جملہ میں نفی تاکید اور نفی دوام نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تاکید اور دوام کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ان کا ایمان مؤکد اور دائمی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ منافقین کے پاس ایمان تو تھا مگر مؤکد اور دائمی نہیں تھا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا منشاء یہ بتلانا ہے کہ ان کے پاس ایمان کبھی نہیں رہا نہ دائمی اور نہ غیر دائمی نہ مؤکد اور نہ غیر مؤکد۔ الحاصل جس طرح جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور

دوام ثبوت کا اور جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا اور فعل مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسا کہ منافقین کے قول انما نحن مستہزؤن کے جواب میں حق جل مجدہٗ اللہ یستہزئ بہم مضارع مثبت کے ساتھ جملہ فعلیہ لائے ہیں۔ کیونکہ اس جملہ سے باری تعالیٰ کا مقصود استمرار استہزاء اور تجدد استہزاء ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم برابر ان کا استہزاء کرتے رہتے ہیں یعنی تھوڑے تھوڑے وقفہ سے ہمیشہ ان کا استہزاء کرتے ہیں۔

وَدُخُوْلُهَا عَلَى الْمُضَارِعِ فِيْ نَحْوِ وَلَوْ تَرٰى الْخِطَابُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ أَوْ لِكُلِّ مَنْ يَتَأَتّٰى مِنْهُ الرُّؤْيَةُ إِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ أَيْ أُرُوْهَا حَتّٰى يُعَايِنُوْهَا أَوْ اطَّلَعُوْا عَلَيْهَا اِطِّلَاعًا هِيَ تَحْتَهُمْ أَوْ أُدْخِلُوْهَا فَعَرَفُوْا مِقْدَارَ عَذَابِهَا وَجَوَابُ لَوْ مَحْذُوْفٌ أَيْ لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَظِيْعًا لِتَنْزِيْلِهٖ أَيِ الْمُضَارِعِ مَنْزِلَةَ الْمَاضِيْ لِصُدُوْرِهٖ أَيِ الْمُضَارِعِ أَوِ الْكَلَامِ عَمَّنْ لَا خِلَافَ فِيْ إِخْبَارِهٖ فَهٰذِهِ الْحَالَةُ إِنَّمَا هِيَ فِي الْقِيَامَةِ لٰكِنَّهَا جُعِلَتْ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي الْمُتَحَقِّقِ فَاسْتُعْمِلَ فِيْهَا لَوْ وَإِذْ الْمُخْتَصَّانِ بِالْمَاضِيْ لٰكِنْ عُدِلَ عَنْ لَفْظِ الْمَاضِيْ وَلَمْ يُقَلْ لَوْ رَأَيْتَ إِشَارَةً إِلٰى أَنَّهٗ كَلَامُ مَنْ لَا خِلَافَ فِيْ إِخْبَارِهٖ وَالْمُسْتَقْبَلُ عِنْدَهٗ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِيْ فِيْ تَحَقُّقِ الْوُقُوْعِ فَهٰذَا الْأَمْرُ مُسْتَقْبَلٌ فِي التَّحْقِيْقِ مَاضٍ بِحَسَبِ التَّأْوِيْلِ كَأَنَّهٗ قِيْلَ قَدِ انْقَضٰى هٰذَا الْأَمْرُ لٰكِنَّكَ مَا رَأَيْتَهٗ وَلَوْ رَأَيْتَهٗ لَرَأَيْتَهٗ أَمْرًا فَظِيْعًا

ترجمہ اور کلمہ لو کا مضارع پر ولو تری جیسے میں داخل ہونا (یہ) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے یا ہر اس شخص کو جس سے رویت حاصل ہو گی۔ اگر دیکھے تو جس وقت وہ آگ میں کھڑے کئے جائیں گے یعنی ان کو آگ دکھائی جائے گی حتی کہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے یا اس پر مطلع ہونگے کہ وہ آگ ان کے نیچے ہے یا ان کو اس میں داخل کیا جائے گا پس وہ اس کے عذاب کی مقدار کو پہچانیں گے اور لو کا جواب محذوف ہے یعنی تو ایک خطرناک چیز کو دیکھے گا مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے اسلئے کہ مضارع یا کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی پس یہ حالت تو قیامت میں ہو گی لیکن اس کو ماضی متحقق کے مرتبہ میں قرار دیدیا گیا اور اس میں لو اور اذ جو ماضی کے ساتھ مختص ہیں کو استعمال کر لیا گیا لیکن لفظ ماضی سے عدول کیا گیا اور لو رأیت نہیں کہا گیا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی اور مستقبل اس کے

نزدیک وقوع کے متحقق ہونے میں ماضی کے مرتبہ میں ہے پس یہ امر حقیقۃً تو مستقبل ہے تاویلاً ماضی ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ کام ہو چکا لیکن آپ نے اس کو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھتے تو ایک بھیانک منظر دیکھتے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت ولو تریٰ اذ وقفوا علی النار میں بھی کلمہ لو خلاف اصل مضارع پر داخل کیا گیا ہے۔ آیت میں یا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہیں یا ہر وہ شخص مخاطب ہے جس سے رویت اور دیکھنا ممکن ہو۔ پہلی صورت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دینا مقصود ہوگا اس طور پر کہ وہ کفار جو آج آپ کو اتراتے ہوئے نظر آرہے ہیں وہ کل قیامت میں بہت ذلیل ہوں گے اور آپ ان کو ذلیل ہوتا ہوا خود اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے اور دوسری صورت میں ان کی ذلت کو علیٰ رؤس الاشہاد ظاہر کرنا مقصود ہے۔ اس طور پر کہ جب ان کو سرِ دوزخ کھڑا کیا جائے گا تو ان کی اس ذلت کو ہر شخص دیکھے گا بشرطیکہ اس کے لئے رویت حاصل ہو ترٰی از رویت متعدی ہے مگر اس کا مفعول مذکور نہیں ہے یا تو اس لئے کہ اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے تاکہ کفار کے بھیانک انجام میں مبالغہ ہو سکے اس طور پر کہ جب کفار کے سر دوزخ وقوف کے وقت دیکھنے والا شخص مطلق رویت کے ساتھ متصف ہوگا تو اس وقت وہ ایک بھیانک منظر دیکھے گا اور یا یوں کہا جائے کہ فعل تو متعدی ہی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ولو تری الکفار فی وقت وقوفہم۔ اگر آپ کفار کو ان کے وقتِ وقوف میں دیکھیں تو ایک بھیانک صورت کو دیکھیں گے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے وقفوا کی تین تفسیریں کی ہیں۔

(۱) اروہا حتی یعاینوہا۔ یعنی دوزخ کفار کو دکھائی جائے گی چنانچہ وہ خود اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے (۲) اطلعوا علیہا اطلاعا ہی تحتہم۔ یعنی کفار دوزخ پر مطلع ہونگے کہ وہ ان کے نیچے ہوگی اور کفار اس کے یعنی پل صراط کے اوپر کھڑے ہوں گے۔ (۳) اُدْخِلُوْہَا۔ یعنی کفار کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا شارح کی عبارت فیعرفوا مقدار عذابہا کا تعلق تینوں تفسیروں (ارارت، اطلاع، ادخال) کے ساتھ ہے یعنی ان کو دوزخ دکھائی جائے گی یا دوزخ پر مطلع ہونگے یا وہ دوزخ میں داخل کئے جائیں گے تاکہ دوزخ کے عذاب کی مقدار کو پہچان سکیں۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شارح اگر اذعرفوا مقدار عذابہا کہتے اور اس کو وقفوا کی چوتھی تفسیر قرار دیتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ اول کی دو تفسیروں کی بنیاد پر وقفوا وقفت الدابۃ سے ماخوذ ہوگا اور چوتھی تفسیر کی بنیاد پر وقفت علی کلام سے ماخوذ ہوگا لیکن تیسری تفسیر میں مسامحت ہے اسلئے کہ وقوف، دخول کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جواب لو سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ولو تریٰ میں کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ لو شرطیہ ہوتا تو اس کی جزاء ہوتی حالانکہ آیت میں اس کی جزاء نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ لو شرطیہ نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے۔ اور لو برائے تمنی مضارع پر داخل ہوتا ہے لہٰذا اس آیت سے اس بات پر استشہاد کرنا درست نہ ہوگا کہ لو شرطیہ خلاف اصل مضارع پر داخل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمۂ لو تمنی کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے

ہے اور رہا جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ولو تریٰ اذ وقفوا علی النار لرائیت امراً فظیعًا۔ الحاصل اس آیت میں کلمہ لو جو شرط کے لئے ہے مضارع پر خلاف اصل داخل کیا گیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ یہاں مضارع پر کلمہ لو کیوں داخل کیا گیا اور خلاف اصل کا ارتکاب کیوں کیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل مضارع تریٰ کو فعل ماضی رائیت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے۔ اور فعل ماضی کلمہ لو کے مناسب ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے رہا یہ سوال کہ فعل مضارع فعل ماضی کے مرتبہ میں کیوں اتارا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام ایسی ذات (اللہ) سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں تخلف اور غلطی نہیں ہوسکتی ہے یعنی اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں یعنی اس کی خبر جس طرح صیغۂ ماضی کے ساتھ دی ہوئی متحقق الوقوع ہوتی ہے اس میں عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح صیغہ مضارع کے ساتھ دی ہوئی خبر بھی متحقق الوقوع ہوتی ہے اس میں بھی عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا ہے بہر حال کفار کے وقوف علی النار کی حالت کو دیکھنا اگرچہ قیامت میں ہوگا لیکن اس کو ماضی متحقق الوقوع قرار دیکر اس میں کلمہ لو اور کلمہ اذ جن کا استعمال ماضی کے ساتھ مختص ہے استعمال کرلیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ یہاں فعل مضارع جب فعل ماضی کے مرتبہ میں ہے تو فعل ماضی ہی ذکر کردیا جاتا اور یوں کہا جاتا لو رأیت لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے اور لو رائیت کے بجائے لو تریٰ کہنے میں کیا نکتہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ کلام باری تعالیٰ کا ہے اور باری تعالیٰ کی خبر میں کسی طرح کا تخلف اور غلطی کا امکان نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ماضی کے صیغہ سے خبر دیں خواہ مضارع کے صیغہ سے یعنی ان کے نزدیک مستقبل تحقق وقوع میں ماضی ہی کی طرح ہوتا ہے پس کفار کے وقوف علی النار کو دیکھنے کا معاملہ حقیقۃً تو مستقبل ہے کیونکہ یہ معاملہ قیامت میں ہوگا لیکن تاویلاً ماضی ہے کیونکہ یہاں مضارع کو ماضی کے مرتبے میں اتارنے کی تاویل کی گئی ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ معاملہ تو ماضی میں ہو چکا لیکن آپ نے اس کو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھ لیتے تو ایک بھیانک چیز کو دیکھتے۔

كَمَا عُدِلَ عَنِ الْمَاضِي إِلَى الْمُضَارِعِ فِي رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِتَنْزِيْلِهٖ مَنْزِلَةَ الْمَاضِي لِصُدُوْرِهٖ عَمَّنْ لَا خِلَافَ فِي إِخْبَارِهٖ وَإِنَّمَا كَانَ الْأَصْلُ هٰهُنَا هُوَ الْمَاضِي لِأَنَّهُ قَدِ الْتَزَمَ ابْنُ السَّرَّاجِ وَأَبُوْ عَلِيٍّ فِي الْإِيْضَاحِ أَنَّ الْفِعْلَ الْوَاقِعَ بَعْدَ رُبَّ الْمَكْفُوْفَةِ بِمَا يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ مَاضِيًا لِأَنَّهَا لِلتَّقْلِيْلِ فِي الْمَاضِي وَمَعْنَى التَّقْلِيْلِ هٰهُنَا أَنَّهُ قَدْ يُدْهِشُهُمْ أَهْوَالُ الْقِيَامَةِ فَيَبْهَتُوْنَ فَإِنْ وُجِدَتْ مِنْهُمْ إِفَاقَةٌ مَّا تَمَنَّوْا ذٰلِكَ۔

ترجمہ جیسا کہ عدول کیا گیا ماضی سے مضارع کی طرف ربما یود الذین کفروا میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے کیونکہ اس کلام کا صدور ایسی ذات سے ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی ہے یہاں اصل تو ماضی ہی ہے کیونکہ ابن السراج اور ابوعلی نے ایضاح میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ فعل جو رُبّ مکفوفہ بما کے بعد واقع ہو اس کا ماضی ہونا واجب ہے کیونکہ رب مکفوفہ تقلیل فی الماضی کے لئے ہے اور یہاں تقلیل کے معنی یہ ہیں کہ قیامت کا ہولناک منظر کفار کو مدہوش کر دیگا پس وہ مبہوت اور بدحواس ہوں گے پس اگر ان کی طرف سے کچھ افاقہ پا یا گیا تو وہ اس کی خواہش کریں گے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ و لو تری میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے کلمہ لو کا مضارع پر دخول ایسا ہے جیسا کہ ربما یود الذین کفروا میں یود مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار کر رب مکفوفہ بما کو اس پر داخل کیا گیا ہے حاصل یہ کہ ایضاح میں ابن السراج اور ابوعلی نے اس کا التزام کیا ہے کہ جو فعل اس رُبّ کے بعد واقع ہو جس کو کلمہ ما کی وجہ سے عمل جر سے روک دیا گیا ہو تو اس فعل کا ماضی ہونا ضروری ہے یعنی ابن السراج اور ابوعلی کا مذہب یہ ہے کہ رُبّ مکفوفہ بما ماضی پر داخل ہوتا ہے مضارع پر داخل نہیں ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو ان کے مذہب پر اعتراض ہوگا کہ آیت ربما یود الذین کفروا میں رب مکفوفہ کو مضارع پر کیوں داخل کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لو تری کیطرح یہاں بھی مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور علت بھی وہ ہی ہے جو لو تری کے تحت گذر چکی کہ یہ کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں خلاف کا امکان نہیں ہے یعنی یہ کلام اللہ کا ہے اور اللہ کے کلام خبری میں خلاف کا امکان نہیں ہے کیونکہ تحقق وقوع میں اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں رہی یہ بات کہ رُبّ مکفوفہ بما کا ماضی پر داخل ہونا کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ رب مکفوفہ بما تقلیل کے لئے آتا ہے اور تقلیل ماضی میں ظاہر ہو سکتی ہے مستقبل میں ظاہر نہیں ہو سکتی کیونکہ قلت و کثرت اسی میں جاری ہو سکتی ہے جس کی حد معلوم ہو اور جس کی حد معلوم نہ ہو اس میں قلت و کثرت جاری نہیں ہو سکتی پس ماضی چونکہ محدود ہے اسلئے قلت و کثرت کا تحقق اس میں تو ہو سکے گا مگر مستقبل جو مجہول ہے اور اس کی حد معلوم نہیں ہے اس میں قلت و کثرت کا تحقق نہیں ہو سکے گا الحاصل قلت چونکہ ماضی ہی میں پائی جاتی ہے اس لئے رب مکفوفہ جو تقلیل کے لئے آتا ہے ماضی پر داخل ہوگا مضارع (مستقبل) جس میں قلت و کثرت نہیں پائی جاتی ہے اس پر داخل نہ ہوگا اس آیت میں تقلیل اس طور پر ہے کہ قیامت کا ہولناک منظر کفار کو ایسا مدہوش اور بدحواس کر دیگا کہ وہ حیرت زدہ ہو کر رہ جائیں گے پھر جب ان کو کبھی کبھار تھوڑا بہت افاقہ ہوگا اور ہوش آئے گا تو وہ اس بات کی آرزو کریں گے کاش ہم لوگ مسلمان ہوتے۔

وَقِيْلَ هِيَ مُسْتَعَارَةٌ لِلتَّكْثِيْرِ اَوْ لِلتَّحْقِيْقِ وَمَفْعُوْلُ يَوَدُّ مَحْذُوْفٌ لِدَلَالَةِ

لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ عَلَيْهِ وَلَوْ لِلتَّمَنِّيْ حِكَايَةً لِوَدَادَتِهِمْ وَأَمَّا عَلٰى رَأْيِ مَنْ جَعَلَ لَوْ لِلتَّمَنِّيْ حَرْفًا مَصْدَرِيَّةً فَمَفْعُوْلُ يَوَدُّ هُوَ قَوْلُهٗ لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ.

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ کلمہ رب تکثیر یا تحقیق کے لئے مستعار ہے اور یود کا مفعول محذوف ہے کیونکہ لو کانوا مسلمین اسپر دلالت کرتا ہے اور لو تمنی کے لئے ہے ان کی آرزو کی حکایت کیلئے۔ اور بہرحال ان لوگوں کی رائے پر جنہوں نے لوللتمنی کو حرف مصدریہ قرار دیا ہے سو (ان کے نزدیک) یود کا مفعول باری تعالیٰ کا قول لو کانوا مسلمین ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ آیت میں رب مکفوفہ مجازاً تکثیر یا تحقیق کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ تکثیر کی صورت میں حقیقت و مجاز کے درمیان ضدیت کا علاقہ ہوگا کیونکہ تکثیر تقلیل کی ضد ہے اور تحقیق کی صورت میں لازمیت کا علاقہ ہوگا اس لئے کہ تقلیل فی الماضی کے لئے تحقیق لازم ہے حاصل یہ کہ کلمہ رب مطلقاً مکفوفہ ہو یا مکفوفہ نہ ہو جو تقلیل کے لئے موضوع ہے وہ اس جگہ مجازاً تکثیر یا تحقیق کے معنی میں مستعمل ہے یہ خیال رہے کہ جس طرح تقلیل کی صورت میں ابن السراج اور ابو علی کے نزدیک رُب کے مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے اسی طرح تکثیر کی صورت میں بھی رب کے مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ تکثیر بھی تقلیل کی طرح اسی چیز میں متصور ہوگی جس کی حد معلوم ہو اور پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ ماضی محدود ہوتی ہے مستقبل محدود نہیں ہوتا۔ اور یہاں تکثیر کے معنی اس طور پر پائے جائیں گے کہ افاقہ کی حالت میں کفار ہمیشہ اس کی آرزو کریں گے کہ کاش ہم مسلمان ہوتے۔ حاصل یہ کہ تکثیر تو تمنی کے اعتبار سے ہوگی کیونکہ آرزو بذاتِ خود غیر محدود ہے اور تقلیل اس اعتبار سے ہوگی کہ کفار اکثر اوقات میں تو بے ہوش ہی رہیں گے مگر جب بھی تھوڑی بہت دیر کے لئے افاقہ ہوگا تو اس قلیل وقت میں اسلام کی آرزو کریں گے۔ شارح فرماتے ہیں کہ رب تقلیل کے لئے ہو یا تکثیر کے لئے یا تحقیق کے لئے تینوں صورتوں میں یود کا مفعول محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یود الاسلام یا یود کونہم مسلمین یعنی وہ اسلام کی آرزو کریں گے یا اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے۔ اور اس محذوف پر قرینہ لوکانوا مسلمین ہے یعنی لوکانوا مسلمین اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یود کا مفعول اسلام ہے یا کونہم مسلمین ہے۔ یہ خیال رہے کہ لوکانوا مسلمین کو یود کا مفعول بنانا درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کی آرزو کریں گے اس لئے کہ لو تمنی کے لئے ہے اور تمنی کی آرزو کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمہ لو جو تمنی کے لئے ہے وہ انشاء کے لئے آتا ہے اور انشاء کا ماقبل مابعد میں عمل نہیں کرتا ہے لہذا لوکانوا مسلمین یود کا معمول (مفعول) نہیں ہوسکے گا۔ شارح فرماتے

ہیں کہ لو کانوا مسلمین میں کلمہ لو تمنی کے لیئے ہے شرط کے لئے نہیں ہے اور جب کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے تو اس کے لئے جواب کی بھی ضرورت نہ ہوگی اور جملہ کفار کی آرزو کی حکایت ہے یعنی کفار بروز قیامت جو آرزو کریں گے اللہ تعالیٰ نے لو کانوا مسلمین سے اسی کی حکایت کی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ جملہ ان کی آرزو کی حکایت کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ لو کانوا مسلمین نہیں کہیں گے بلکہ لو کنا مسلمین کہیں گے اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آرزو کرنے میں چونکہ ان کو بطریق غیبت تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے یود الذین کفروا۔ اسلئے ان کے کلام کی حکایت بھی بطریق غیبت کی ہے کیونکہ محکی عنہ جب غائب کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے جیساکہ یہاں یود غائب کے صیغہ کے ساتھ ہے تو اس کی حکایت میں دونوں باتیں جائز ہیں یہ بھی جائز ہے کہ بعینہ اسی صیغہ سے حکایت کی جائے جو اس سے واقع ہوا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے ہم معنی دوسرے صیغہ سے حکایت کی جائے۔

واما علی رای من جعل الخ سے شارح یہ فرما رہے ہیں کہ اکثر لوگوں کا مذہب تو یہی ہے کہ وہ لو جو تمنی کے لئے آتا ہے حرف مصدریہ نہیں ہوتا لیکن جو حضرات لو للتمنی کو حرف مصدریہ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک لو کانو مسلمین مصدر کو نہم مسلمین کی تاویل میں ہو کر یود فعل کا مفعول ہوگا ان کے نزدیک مفعول محذوف ماننے کی چنداں ضرورت نہیں ہے الحاصل شارح نے کلمہ لو کے بارے میں دو احتمال نقل کئے ہیں (۱) کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور حرف مصدریہ نہیں ہے اور جملہ کفار کی آرزو کی حکایت ہے (۲) کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور حرف مصدریہ ہے اور جملہ مصدر کی تاویل میں ہو کر یود کا مفعول ہے۔ اس لو میں ایک تیسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ لو شرطیہ ہو اور یود کے مفعول کی طرح اس کا جواب محذوف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو، ربما یود الذین کفروا الایمان لو کانوا مسلمین لنجوا من العذاب یعنی کفار ایمان کی آرزو کریں گے اگر وہ مسلمان ہوتے تو عذاب سے نجات پا جاتے۔

أَوْ لِاسْتِحْضَارِ الصُّوْرَةِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِتَنْزِيْلِهٖ يَعْنِيْ اَنَّ الْعُدُوْلَ اِلَى الْمُضَارِعِ فِيْ نَحْوِ وَلَوْ تَرٰى اِمَّا لِمَا ذُكِرَ وَاِمَّا لِاسْتِحْضَارِ صُوْرَةِ رُؤْيَةِ الْكَافِرِيْنَ الْمَوْقُوْفِيْنَ عَلَى النَّارِ لِاَنَّ الْمُضَارِعَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى الْحَالِ الْحَاضِرِ الَّذِيْ مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يُّشَاهَدَ فَكَاَنَّهٗ يُسْتَحْضَرُ بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ تِلْكَ الصُّوْرَةُ لِيُشَاهِدَهَا السَّامِعُوْنَ وَلَا يُفْعَلُ ذٰلِكَ اِلَّا فِيْ اَمْرٍ يُهْتَمُّ بِمُشَاهَدَتِهٖ لِغَرَابَةٍ اَوْ فَظَاعَةٍ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَتُثِيْرُ سَحَابًا بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ بَعْدَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَللّٰهُ الَّذِيْ اَرْسَلَ الرِّيَاحَ اِسْتِحْضَارًا لِتِلْكَ الصُّوْرَةِ الْبَدِيْعَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْقُدْرَةِ الْبَاهِرَةِ يَعْنِيْ صُوْرَةَ

اِثَارَةِ السَّحَابِ مُسَخَّرًا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَخْصُوصَةِ وَالْاِنْقِلَابَاتِ الْمُتَفَاوِتَةِ ۔

ترجمہ یا صورت کا استحضار کرنے کے لئے (یہ) مصنف کے قول لتنزیلہ پر معطوف ہے یعنی ولو تریٰ میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو اس وجہ سے ہے جو مذکور ہوئی اور یا ان کفار کی رویت کی صورت کا استحضار کرنے کے لئے ہے جو آگ پر کھڑے ہیں کیونکہ مضارع اس حالت حاضرہ پر دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہے گویا لفظ مضارع سے اس صورت کو حاضر کیا جارہا ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کریں اور یہ کام نہیں کیا جائے گا مگر ایسے امر میں جس کے مشاہدے کا اہتمام ہو اس کے نادر ہونے کی وجہ سے یا تشنیع ہونے کی وجہ سے یا اسی جیسا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے پس اڑاتی ہے وہ بادل کو لفظ مضارع کے ساتھ باری تعالیٰ کے قول اللہ الذی ارسل الریاح کے بعد اس صورت عجیبہ کے استحضار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ باہرہ پر دلالت کرتی ہے یعنی زمین اور آسمان کے درمیان ایک مخصوص کیفیت کے ساتھ بادل کو مسخر کرکے اڑانے کی صورت اور اس میں مختلف انقلابات پیدا کرنے کی صورت۔

تشریح استحضار میں سین تا طلب کے لئے نہیں ہیں بلکہ زائدہ ہیں اور استحضار، احضار کے معنی میں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ متن لتنزیلہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ ولو تریٰ اور ربما یود الذین میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو تنزیل مذکور کی وجہ سے ہے یا رویت کفار کی اس صورت کو حاضر کرنے کے لئے ہے جو ان پر اس وقت طاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں مضارع اپنی حقیقت پر ہے کیونکہ دونوں آیتوں کا مضمون (رویت، آرزو) مستقبل (قیامت) میں متحقق ہوگا لیکن کلمہ لو اور کلمہ رُب چونکہ صرف ماضی پر داخل ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کا حق ادا کرنے کے لئے اس معنی استقبالی کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور ماضی کے مرتبہ میں اسلئے اتارا گیا ہے کہ ماضی کی طرح ان کا وقوع بھی محقق اور یقینی ہے اور پھر ماضی کے ساتھ تعبیر نہ کرکے مضارع کی طرف عدول یہ بتلانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ ایسی ذات (اللہ) کا کلام ہے جس کے حق میں مضارع اور ماضی دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح بصیغۂ ماضی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف ممکن نہیں ہے اسی طرح بصیغۂ مضارع بھی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف کا امکان نہیں ہے یہ تو حاصل ہے لتنزیلہ کا یعنی کلمہ لو اور کلمہ رُب کا مضارع پر دخول مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے۔ تفصیل اوپر گذر چکی ہے اور استحضارِ صورت کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں پہلے تو اس معنی استقبالی کو ماضی کے مرتبہ میں اتارا گیا کیونکہ دونوں آیتوں کے مضمون کا وقوع متحقق ہے پس تاویلاً ماضی ہونے کی وجہ سے لو اور رُب کا استعمال کیا گیا پھر ماضی سے مضارع کیطرف عدول کیا گیا کفار کی اس صورت

عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے جو اُن پر اس وقت طاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے یا جس وقت وہ درد بھرے لہجہ میں اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے کیونکہ مضارع استقبال کی طرح اس حالت حاضرہ پر بھی دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہو تو گویا لفظ مضارع کے ساتھ کفار کی اس صورتِ مذکورہ کو حاضر کرنا مقصود ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کرلیں اور کفر اور اسبابِ کفر سے اجتناب کرتے رہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات یاد رہے کہ استحضارِ صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول اسی امر میں کیا جائے گا جس کے مشاہدہ کا اہتمام اس کے نادر ہونے کی وجہ سے ہو یا شنیع ہونے کی وجہ سے ہو یا لطافت وغیرہ کسی اور وجہ سے ہو۔ مصنف نے استحضارِ صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کی مثال دیتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول اللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابًا ذکر کیا ہے یعنی اللہ وہ ہے جس نے ہواؤں کو بھیجا پھر وہ بادلوں کو اڑاتی ہیں۔ آیت میں اثارت کی اسناد ریاح کی طرف اسناد الی السبب کی وجہ سے مجاز عقلی ہے آیت میں مقتضیٰ ظاہر تو یہ تھا کہ ارسل کے اسلوب پر فاثارت سحابًا کہا جاتا لیکن مضارع کی طرف عدول صرف اسلئے کیا گیا ہے تاکہ اس سے اس صورت بدیعہ کا جو اللہ تعالیٰ کی قدرت غالبہ اور باہرہ پر دلالت کرتی ہے استحضار کیا جاسکے یعنی وہ ہوائیں بادلوں کو ایک خاص کیفیت کے ساتھ اڑائے کہ نہ تو بادل زمین پر گریں اور نہ آسمان پر چڑھیں اور ان میں مختلف قسم کے انقلابات ہوں کبھی متصل ہوں کبھی غیر متصل، کبھی تہ بہ تہ ہوں کبھی اس کے علاوہ ہوں ان کی حرکت کبھی تیز ہو اور کبھی سست، ان کا رنگ کبھی سیاہ ہو کبھی سفید اور کبھی سُرخ۔ الحاصل بادلوں کے اڑنے کی اس صورت عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے تاکہ سننے والے حضرات اس صورت کا مشاہدہ کرکے اللہ تعالیٰ کی غالب وباہر قدرت کو پہچانیں اور اس پر ایمان لائیں۔

وَاَمَّا تَنْكِيْرُهٗ اَیِ الْمُسْنَدِ فَلِاِرَادَةِ عَدَمِ الْحَصْرِ وَالْعَهْدِ الدَّالِّ عَلَيْهِمَا التَّعْرِيْفُ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ اَوْ لِلتَّفْخِيْمِ نَحْوُ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ عَلٰى اَنَّهٗ خَبَرُ مُبْتَدَاٍ مَحْذُوْفٍ اَوْ خَبَرُ ذٰلِكَ الْكِتَابُ اَوْ لِلتَّحْقِيْرِ نَحْوُ مَا زَيْدٌ شَيْئًا۔

ترجمہ اور مسند کو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ عدمِ حصر اور عدم عہد جن پر تعریف دلالت کرتی ہے مقصود ہے جیسے تیرا قول زید کاتبٌ اور عمرو شاعرٌ۔ یا عظمتِ شان کے لئے ہے جیسے ہدیً للمتقین اس بنا پر کہ ہدی مبتدا محذوف کی خبر ہے یا ذالک الکتاب کی خبر ہے۔ یا تحقیر کے لئے ہے جیسے ما زید شیئًا۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو نکرہ لایا جائے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ بتقاضائے مقام متکلم کا مقصود سامع کو اس بات کا فائدہ پہنچانا ہو کہ مسند مسندالیہ میں نہ تو منحصر ہے اور نہ مسند معہود اور متعین ہے کیونکہ حصر اور عہد پر حرف تعریف دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا جب یہ دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی تو اس وقت مسند کو نکرہ لایا جائے گا جیسے زید کاتب اور عمرو شاعر اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کا مقصود محض کتابت اور شعر کی خبر دینا ہو نہ تو کتابت کو زید میں اور نہ شعر کو عمرو میں منحصر کرنا مقصود ہو اور نہ کتابت معہودہ اور شعر معہود مراد ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں کاتب سے مراد وہ شخص ہے جو کلام منثور پیش کرے اور شاعر سے وہ مراد ہے جو کلام منظوم پیش کرے۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ حصر اور عہد کا نہ ہونا تنکیر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تعریف مسند باللام بھی کبھی عدم حصر اور عدم عہد کے لئے آتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ نکتہ تنکیر کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ تنکیر اور تعریف باللام دونوں سے مستفاد ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکتہ کے لئے انعکاس شرط نہیں ہے یعنی تنکیر کا جو نکتہ بیان کیا گیا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بغیر تنکیر کے وہ نکتہ نہ پایا جائے بلکہ بغیر تنکیر کے بھی پایا جا سکتا ہے اور کبھی مسند کی فخامت اور عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ہدی للمتقین میں ہدی نکرہ مسند ہے اسلئے کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یا ذالک الکتاب کی خبر ہے پس ہدیً، مسند کی تنکیر، ہدایت کتاب کی فخامت اور اس کے کمال کو ظاہر کرنے کے لئے لائی گئی ہے یہ خیال رہے کہ یہاں ایک مخصوص قسم کی تعظیم اور تفخیم مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند یعنی ہدیً عظمت میں اس درجہ بلند ہے کہ اس کی کنہ کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے ورنہ مطلقاً تفخیم تو تعریف باللام سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی مسند کی تحقیر کے لئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ما زید شیئاً، زید کچھ نہیں ہے یعنی زید معدومات کے ساتھ ملحق ہے لہٰذا وہ شی حقیر بھی نہیں ہے چہ جائیکہ شی عظیم ہو۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس مثال میں تحقیر تنکیر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ شی ہونے کی نفی سے مستفاد ہے اسلئے مناسب مثال یہ ہے الحاصل لی من ہذا المال شیٌ اس مال سے مجھے جو حاصل ہے وہ معمولی اور حقیری چیز ہے۔

وَاَمَّا تَخْصِيْصُهٗ اَیِ الْمُسْنَدِ بِالْاِضَافَةِ نَحْوُ زَيْدٌ غُلَامُ رَجُلٍ اَوِ الْوَصْفِ نَحْوُ زَيْدٌ رَجُلٌ عَالِمٌ فَلِكَوْنِ الْفَائِدَةِ اَتَمَّ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ زِيَادَةَ الْخُصُوْصِ تُوْجِبُ اَتَمِّيَّةَ الْفَائِدَةِ وَاعْلَمْ اَنَّ جَعْلَ مَعْمُوْلَاتِ الْمُسْنَدِ كَالْحَالِ وَنَحْوِهٖ مِنَ الْمُقَيِّدَاتِ وَجَعْلَ الْاِضَافَةِ وَالْوَصْفِ مِنَ الْمُخَصِّصَاتِ اِنَّمَا هُوَ مُجَرَّدُ اِصْطِلَاحٍ وَقِيْلَ لِاَنَّ التَّخْصِيْصَ عِبَارَةٌ عَنْ نَقْصِ الشُّيُوْعِ

وَ لَا شُيُوعَ لِلْفِعْلِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى مُجَرَّدِ الْمَفْهُومِ وَالْحَالُ تُقَيِّدُهُ وَ الْوَصْفُ يَجِيءُ فِي الْإِسْمِ الَّذِي فِيْهِ الشُّيُوعُ فَيُخَصِّصُهُ وَفِيْهِ نَظَرٌ

ترجمہ اور بہرحال مسند کی اضافت کے ساتھ تخصیص جیسے زید غلام رجل یا وصف کے ساتھ جیسے زید رجل عالم سو اس لئے ہے کہ فائدہ تام ہوجاتا ہے کیونکہ گذر چکا ہے کہ زیادتی خصوص اتمیتِ فائدہ کو واجب کرتی ہے اور واضح ہو کہ معمولاتِ مسند حال وغیرہ کو مقیدات قرار دینا اور اضافت اور وصف کو مخصصات قرار دینا محض اصطلاح ہے اور کہا گیا ہے کہ تخصیص نام ہے شیوع (عموم) کو کم کرنے کا اور فعل میں شیوع نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ فعل محض مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور حال اس کو مقید کرتا ہے اور وصف اس اسم میں آتا ہے جس میں شیوع ہوتا ہے پس اس میں تخصیص پیدا کر دیتا ہے اور اس میں نظر ہے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند میں اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ تخصیص پیدا کر کے مسند کو ذکر کیا جائے اضافت کے ساتھ تخصیص کی مثال زید غلام رجل ہے کہ اضافت سے پہلے معلوم نہیں تھا کہ غلام مرد کا ہے یا عورت کا مگر اضافت کے بعد تخصیص ہوگئی کہ غلام مرد کا ہے عورت کا نہیں اور وصف کے ساتھ تخصیص کی مثال زید رجل عالم ہے کہ وصف عالم مذکور ہونے سے پہلے رجل، عالم اور جاہل دونوں کو عام تھا مگر وصف عالم مذکور ہونے کے بعد رجل میں تخصیص پیدا ہوگئی کہ زید رجل عالم ہے جاہل نہیں ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اضافت یا وصف کے ساتھ مسند میں تخصیص اسلئے پیدا کی جاتی ہے تاکہ مسند کے ذکر کا فائدہ اتم اور اکمل ہوسکے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ خصوصیات کے بڑھ جانے سے فائدہ مکمل ہوجاتا ہے یعنی جس قدر خصوصیات زیادہ ہوں گی اسی قدر فائدہ اتم اور اکمل ہوگا۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شارح کی ذکر کردہ مثال زید رجل عالم کے مقابلہ میں زید کاتب بخیل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیتِ فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدے کے لئے ہے اس لئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ، اس وصف کے ذکر سے حاصل ہوگیا اور زید کاتب بخیل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیتِ فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ کے لئے ہے اسلئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہوگیا اور زید کاتب بخیل میں کاتب کے ذکر سے تو اصل فائدہ حاصل ہوگیا پھر بخیل کے ذکر سے فائدہ مکمل اور متمم ہوگیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید رجل عالم کا مخاطب وہ بدفہم آدمی ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ زید ابھی رجولیت کے وقت کو نہیں پہنچا بلکہ صبی ہے یا وہ سمجھتا ہے کہ زید کسی عورت

کا نام ہے پس اس صورت میں اصل فائدہ تو رجل کے ذکر سے حاصل ہو جائیگا اور عالم کے ذکر سے فائدہ اتم اور اکمل ہو جائے گا۔ واعلم سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے سابق میں جب مسند کے ساتھ حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کا ذکر کیا تو کہا اما تقییدہ اور یہاں جب مسند کے ساتھ اضافت اور وصف کا ذکر کیا تو کہا وا ما تخصیصہ یعنی حال، تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دیا اور اضافت اور وصف کو مسند کے مخصصات قرار دیا آخر اس کی کیا وجہ ہے تمام کو مخصصات قرار دیتے یا تمام کو مقیدات قرار دیدیتے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفنن عبارت ہے اگر اس کا عکس کر دیا جاتا یا سب کو مخصصات یا سب کو مقیدات کہدیا جاتا تب بھی جائز ہوتا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفنن نہیں ہے بلکہ ایک مناسبت پر مبنی ہے اور مناسبت یہ ہے کہ تخصیص کہتے ہیں شیوع یعنی عموم کے کم ہونے کو اور حال، تمیز، مفعول بہ مسند کے ساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند فعل ہو اور فعل میں عموم نہیں ہوتا کیونکہ فعل تو محض مفہوم یعنی ماہیت مطلقہ (حدث) پر دلالت کرتا ہے اور مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی بلکہ اس میں معمولات کے ساتھ تقیید ہوتی ہے لہذا وہاں مسند (فعل) کے ساتھ حال، تمیز وغیرہ کے ذکر کرنے کو تقیید کے ساتھ تعبیر کرنا اور حال، تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دیدینا ہی مناسب تھا۔ اور اضافت اور وصف مسند کے ساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند اسم ہو اور اسم کے اندر شیوع اور عموم ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ شیوع اور عموم میں کمی واقع ہونے کا نام تخصیص ہے لہذا یہاں مسند (اسم) کے ساتھ اضافت اور وصف کے ذکر کرنے کو تخصیصہ کے ساتھ تعبیر کرنا اور اضافت اور وصف کو مسند کے مخصصات میں سے قرار دینا مناسب ہے۔

وفیہ نظر کہہ کر شارح نے بعض حضرات کے قول کو رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تخصیص اور تقیید کہنے کے سلسلہ میں جو مناسبت بیان کی گئی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اسلئے کہ عموم سے مراد اگر عموم علی وجہ الشمول ہے تو یہ عموم نکرہ میں بھی موجود نہیں ہے چنانچہ رجل نکرہ بیک وقت تمام افراد رجل کو شامل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وصف اور اضافت اس کے لئے مخصص کیسے ہوں گے۔ اور اگر عموم علی وجہ البدلیت مراد ہے تو ایسا عموم فعل میں بھی موجود ہے کیونکہ جاءنی زید میں یہ بھی احتمال ہے کہ زید سوار ہو کر آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ پیدل آیا ہو نیز یہ بھی احتمال ہے کہ سرعت کے ساتھ آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ سست رفتار سے آیا ہو اور جب ایسا ہے تو حال، تمیز وغیرہ معمولات بھی فعل کے مخصصات میں سے ہو سکتے ہیں پس جب یہ بات ہے تو حال و تمیز اور اضافت و وصف کے درمیان فرق کی کیا وجہ ہے کہ اول کو مقیدات میں سے اور ثانی کو مخصصات میں سے شمار کیا ہے شارح کی نظر کا رد کرتے ہوئے صاحب دسوقی نے فرمایا ہے کہ اسم بذاتہ عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ کسی جگہ کسی سبب سے عموم مراد نہ ہو لہذا وصف اور اضافت کو اس کے مخصصات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا اور فعل بذاتہ عموم کا احتمال نہیں

رکھتا ہے بلکہ وہ معنی مطلق پر دلالت کرتا ہے لہٰذا حال، تمیز وغیرہ کو اس کے مقیدات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا۔

وَاَمَّا تَرْكُهٗ اَیْ تَرْكُ تَخْصِيْصِ الْمُسْنَدِ بِالْاِضَافَةِ وَالْوَصْفِ فَظَاهِرٌ مِمَّا سَبَقَ فِیْ تَرْكِ تَقْيِيْدِ الْمُسْنَدِ لِمَانِعٍ مِنْ تَرْبِيَةِ الْفَائِدَةِ

ترجمہ اور بہر حال اضافت اور وصف کے ساتھ تخصیصِ مسند کو ترک کرنا سو وہ اس سے ظاہر ہے جو تربیتِ فائدہ سے مانع کی وجہ سے مسند کو مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں گذرا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو اضافت اور وصف کے ساتھ مقید نہ کیا جائے اور علت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی علت وہی ہے جو مسند (فعل) کو حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں سابق میں گذر چکی ہے یعنی اگر کوئی ایسا مانع موجود ہو جس کے ہوتے ہوئے تخصیص مفید نہ ہو یا زیادہ فائدہ نہ ہو تو ایسی صورت میں تخصیص بالوصف اور بالاضافت کو ترک کرنا ہی مناسب ہے۔

وَاَمَّا تَعْرِيْفُهٗ فَلِاِفَادَةِ السَّامِعِ حُكْمًا عَلٰى اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ لَهٗ بِاِحْدٰی طُرُقِ التَّعْرِيْفِ يَعْنِیْ اَنَّهٗ يَجِبُ عِنْدَ تَعْرِيْفِ الْمُسْنَدِ تَعْرِيْفُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اِذْ لَيْسَ فِیْ كَلَامِهِمْ مُسْنَدٌ اِلَيْهِ نَكِرَةٌ وَالْمُسْنَدُ مَعْرِفَةٌ فِی الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ بِاٰخَرَ مِثْلِهٖ اَیْ حُكْمًا عَلٰى اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ بِاَمْرٍ اٰخَرَ مِثْلِهٖ فِیْ كَوْنِهٖ مَعْلُوْمًا لِلسَّامِعِ بِاِحْدٰی طُرُقِ التَّعْرِيْفِ سَوَاءٌ يَتَّحِدُ الطَّرِيْقَانِ نَحْوُ اَلرَّاكِبُ هُوَ الْمُنْطَلِقُ اَوْ يَخْتَلِفَانِ نَحْوُ زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ اَوْ لَازِمِ حُكْمٍ عَطْفٌ عَلٰى حُكْمًا كَذٰلِكَ اَیْ عَلٰى اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ بِاٰخَرَ مِثْلِهٖ وَفِیْ هٰذَا تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ كَوْنَ الْمُبْتَدَاِ وَالْخَبَرِ مَعْلُوْمَيْنِ لَا يُنَافِیْ اِفَادَةَ الْكَلَامِ لِلسَّامِعِ فَائِدَةً مَجْهُوْلَةً لِاَنَّ الْعِلْمَ بِنَفْسِ الْمُبْتَدَاِ وَالْخَبَرِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ بِانْتِسَابِ اَحَدِهِمَا اِلَى الْاٰخَرِ۔

ترجمہ اور بہر حال مسند کو معرفہ لانا سو وہ سامع کو ایسے امر معلوم پر حکم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے

جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی تعریف مسند کے وقت مسند الیہ کا معرفہ لانا واجب ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسا نہیں ہے کہ جملہ خبریہ میں مسند الیہ نکرہ ہو اور مسند معرفہ ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یعنی امر معلوم پر حکم کرنا دوسرے امر کے ساتھ جو اس کے مثل ہو تعریف کے طریقوں میں سے ایک طریقہ کیساتھ سامع کو معلوم ہونے میں برابر ہے کہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے الراکب ہو المنطلق یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ہو المنطلق یا لازم حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے (یہ) حکماً پر معطوف ہے ایسا ہی یعنی امر معلوم پر دوسرے امر کیساتھ جو اس کے مثل ہو۔ اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ مبتدا اور خبر کا معلوم ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ کلام سامع کو فائدہ مجہولہ کا فائدہ دے کیونکہ نفس مبتدا کا اور خبر کا معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کی طرف انتساب بھی معلوم ہو۔

تشریح یہاں سے مصنف رح نے مسند کی ایک حالت اور بیان کی ہے اور وہ مسند کو معرفہ لانا ہے مسند کو معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم سامع کو ایک امر معلوم پر دوسرے امر معلوم کے ساتھ حکم کا یا لازم حکم کا فائدہ پہنچانے کا ارادہ کرے۔ حکم کا فائدہ اس وقت پہنچایا جاتا ہے جب مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو اور اگر مخاطب کو حکم معلوم ہو تو اس وقت متکلم کا مقصد لازم حکم یعنی اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہونچانا ہوتا ہے مثلاً ہمارے کلام زید مات کا مخاطب اگر ایسا آدمی ہے جس کو زید کے مرنے کا علم نہیں ہے تو اس کلام سے حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوگا اور اگر ایسا آدمی مخاطب ہو جس کو زید کے مرنے کا علم ہے تو اس وقت اس کلام سے مخاطب کو اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوگا کہ ہم کو بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ متن میں امر معلوم سے مراد یہ ہے کہ تعریف کے طریقوں (علمیت، اضمار، موصولیت وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے مخاطب کو مسند کا علم ہو اسی طرح تعریف کے طریقوں میں سے کسی طریقہ سے دوسرا امر (مسند الیہ) بھی مخاطب کو معلوم ہو خواہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے الراکب ہو المنطلق کہ اس میں مسند الیہ اور مسند دونوں معرف باللام ہیں یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ہو المنطلق کہ اس میں مسند الیہ تو معرف بالعلمیت ہے اور مسند معرف باللام ہے۔ خلاصہ یہ کہ مطلق تعریف میں مماثلت ضروری ہے ایک طریقہ تعریف میں اتحاد ضروری نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مسند معرفہ ہوگا تو مسند الیہ کا بھی معرفہ ہونا ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسی صورت نا پید ہے کہ جملہ خبریہ میں بلا وجہ مسند معرفہ ہو اور مسند الیہ نکرہ ہو۔

وفی ہذا تنبیہ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مخاطب کو مبتدا اور خبر دونوں معلوم ہیں تو یہ کلام افادۂ معلوم کے قبیل سے ہوگا یعنی مخاطب کو ایک معلوم چیز کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا حالانکہ کلام خبری کے لئے فائدہ مجہولہ (حکم یا لازم حکم) کا فائدہ دینا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مبتدا اور خبر دونوں کا مخاطب کو الگ الگ معلوم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ کلام سامع کو فائدہ

مجہولہ (حکم یا لازم حکم) کا فائدہ دے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتدا اور خبر دونوں الگ الگ معلوم ہوں اور پھر وہ کلام مخاطب کو فائدہ مجہولہ کا افادہ بھی کرے کیونکہ مخاطب کو مبتدا اور خبر کا الگ الگ معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ مخاطب کو ان دونوں میں سے ایک کی طرف دوسرے کا انتساب بھی معلوم ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتداء اور خبر الگ الگ تو معلوم ہوں مگر ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف منسوب ہونا معلوم نہ ہو مثلاً ایک شخص زید کو بھی جانتا ہے اور عالم کو بھی جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ عالم وہی زید ہے پس زید العالم کہہ کر اسی انتساب کا فائدہ پہنچایا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کلام خبری فائدہ مجہولہ کا افائدہ کرنے والا ہوا افادۂ معلوم کے قبیل سے نہیں ہوا لہذا مذکورہ اعتراض باطل ہوگا۔

نَحْوُ زَيْدٌ أَخُوكَ وَعَمْرٌو الْمُنْطَلِقُ حَالَ كَوْنِهِ مُعَرَّفًا بِاعْتِبَارِ تَعْرِيفِ الْعَهْدِ أَوِ الْجِنْسِ وَظَاهِرُ لَفْظِ الْكِتَابِ أَنَّ نَحْوَ زَيْدٌ أَخُوكَ إِنَّمَا يُقَالُ لِمَنْ يَعْرِفُ أَنَّ لَهُ أَخًا وَالْمَذْكُورُ فِي الْإِيضَاحِ أَنَّهُ يُقَالُ لِمَنْ يَعْرِفُ زَيْدًا بِعَيْنِهِ سَوَاءٌ يَعْرِفُ أَنَّ لَهُ أَخًا أَوْ لَمْ يَعْرِفْ وَوَجْهُ التَّوْفِيقِ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ النُّحَاةِ أَنَّ أَصْلَ وَضْعِ تَعْرِيفِ الْإِضَافَةِ عَلَى اعْتِبَارِ الْعَهْدِ وَإِلَّا لَمْ يَبْقَ فَرْقٌ بَيْنَ غُلَامُ زَيْدٍ وَغُلَامٌ لِزَيْدٍ فَلَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا مَعْرِفَةً وَالْآخَرُ نَكِرَةً لَكِنْ كَثِيرًا مَا يُقَالُ جَاءَنِي غُلَامُ زَيْدٍ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ إِلَى مُعَيَّنٍ كَالْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ وَهُوَ خِلَافُ وَضْعِ الْإِضَافَةِ فَمَا فِي الْكِتَابِ نَاظِرٌ إِلَى أَصْلِ الْوَضْعِ وَمَا فِي الْإِيضَاحِ إِلَى خِلَافِهِ وَعَكْسِهِمَا أَيْ نَحْوُ عَكْسِ الْمِثَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ وَهُوَ أَخُوكَ زَيْدٌ وَالْمُنْطَلِقُ عَمْرٌو۔

ترجمہ جیسے زید اخوک اور عمرو المنطلق اس حال میں کہ المنطلق تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو یا تعریف جنس کے اعتبار سے اور ظاہر لفظ کتاب (متن) یہ ہے کہ زید اخوک اس سے کہا جائیگا جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے اور ایضاح میں یہ مذکور ہے کہ اس سے کہا جائیگا جو زید کو بعینہ جانتا ہو برابر ہے کہ وہ اس بات کو جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے یا نہ جانتا ہو اور وجہ توفیق وہ ہے جس کو بعض محققین نحاۃ (رضی) نے ذکر کیا ہے کہ تعریف اضافت کی اصل وضع عہد خارجی کے اعتبار سے ہے ورنہ غلام زید اور غلام لزید کے درمیان فرق باقی نہیں رہے گا پس ان میں سے ایک معرفہ اور دوسرا نکرہ نہیں ہوگا لیکن بسا اوقات کہا جاتا ہے جاءنی غلام زید معین کی طرف اشارہ

کئے بغیر جیسے معرف باللام اور یہ وضع اضافت کے خلاف ہے پس کتاب (متن) میں اصلِ وضع ملحوظ ہے۔ اور ایضاح میں خلافِ وضع۔ اور ان کا عکس یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس اور وہ اخوک زید اور المنطلق عمرو ہے۔

تشریح فاضل مصنف نے تعریف مسند کی دو مثالیں ذکر کی ہیں (۱) زید اخوک کہ اس میں مسند (اخوک) معرف بالاضافت ہے (۲) عمرو المنطلق کہ اس میں مسند (المنطلق) معرف باللام ہے اور یہ دونوں مثالیں حکم اور لازم حکم دونوں کے فائدہ کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ مخاطب کو اگر زید کا علم ہو یعنی مخاطب اس بات کو جانتا ہو کہ یہ ذات معینہ زید کے نام سے موسوم ہے مگر اس کو اس کا علم نہیں ہے کہ وہ میرا بھائی ہے پس متکلم نے زید اخوک کہہ کر بتلادیا کہ زید تیرا بھائی ہے تو یہ کلام فائدۃ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور اگر مخاطب کو زید کا بھی علم ہو اور اس کا بھی علم ہو کہ وہ میرا بھائی ہے تو متکلم کا کلام زید اخوک لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا گویا متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ بات مجھے بھی معلوم ہے کہ زید تیرا بھائی ہے۔ اسی طرح عمرو المنطلق کا مخاطب اگر وہ شخص ہو جس کو عمرو کا تو علم ہے یعنی اس بات کا تو علم ہے کہ یہ ذات معینہ عمرو کے نام کے ساتھ موسوم ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص وصف انطلاق کے ساتھ موصوف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو موصوف ہے وہ عمرو ہی ہے پس اس صورت میں یہ کلام فائدۃ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور متکلم کا مقصود مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہی تو ہے اور اگر مخاطب عمرو کو بھی جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہے تو متکلم کا کلام عمرو المنطلق لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا اور متکلم کا مقصد مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ عمرو کے موصوف ہونے کو صرف آپ ہی نہیں جانتے بلکہ میں بھی جانتا ہوں۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ المنطلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ الف لام عہد خارجی کے لئے ہو اور المنطلق تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو۔ دوم یہ کہ الف لام جنس کے لئے ہو اور المنطلق تعریف جنس کے اعتبار سے معرف ہو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے عمرو المنطلق کا مخاطب اس شخص کو کیا جائے گا جو اس بات کو بھی جانتا ہے کہ ایک انسان ہے جس کا نام عمرو ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص معین ہے جس کے لئے انطلاق ثابت ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ شخصِ معین عمرو ہے پس متکلم نے عمرو المنطلق کہہ کر بتادیا کہ وہ شخص معین جس کے لئے انطلاق ثابت ہے وہ عمرو ہے اور تعریف جنس کے اعتبار سے مخاطب وہ شخص ہوگا جو ماہیت المنطلق کو من حیث ہی تو جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ کس ذات میں متحقق ہے زید میں یا عمرو میں یا بکر میں یا کسی اور میں۔ پس متکلم نے عمرو المنطلق کہہ کر بتادیا کہ ماہیت المنطلق عمرو میں متحقق ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عہد خارجی اور جنس کے اعتبار کے دو احتمال جس طرح معرف باللام (المنطلق) میں ہیں اسی طرح دونوں اعتبار معرف بالاضافت

(اخوک) میں بھی ہیں کیونکہ تعریف بالاضافت جس طرح عہد خارجی کے لئے ہوتی ہے اسی طرح جنس کے لئے بھی ہوتی ہے۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے حال کو نہ معرفاً عبارت نکال کر کلام کو دوسری مثال (عمرو المنطلق) کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے الف لام کی طرح اگرچہ اضافت بھی عہد خارجی اور جنس دونوں کے لئے آتی ہے لیکن اس میں عہد خارجی کا اعتبار اصل ہے اور جنس کا خلاف اصل ہے اس کے برخلاف الف لام کہ اس میں عہد خارجی اور جنس دونوں کا اعتبار اصل ہے۔ پس الف لام میں دونوں اعتبار چونکہ اصل تھے اسلئے کلام کو دوسری مثال (معرف باللام) کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت بآخر مثلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک سے اس شخص کو خطاب کیا جائیگا جو یہ جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے یعنی وہ بعینہ زید کو بھی پہچانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ زید ہی اس کا بھائی ہے پس متکلم نے زید اخوک کہہ کر بتا دیا کہ تیرا بھائی زید ہے اور متن کی عبارت سے یہ بات اسلئے معلوم ہوتی ہے کہ مصنف نے افادۂ حکم بمعلوم علی معلوم کی وجہ سے مسند کو معرفہ لانے کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی زید اخوک اور دوسری عمرو المنطلق ان میں سے پہلی مثال تو صرف تعریف عہد کے اعتبار سے ہے اور دوسری مثال تعریف عہد اور تعریف جنس دونوں اعتبار سے ہے پس تعریف عہد کا اعتبار کرتے ہوئے لازم آئیگا کہ زید اخوک اس شخص سے کہا جائے جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ اس کے خلاف ہے جو مصنف نے ایضاح میں ذکر کیا ہے حالانکہ ایضاح اس متن (تلخیص) کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے۔ مصنف نے ایضاح میں یہ ذکر کیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو بعینہ زید کو جانتا ہے خواہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کے لئے بھائی ہے جیسا کہ متن سے معلوم ہوتا ہے خواہ یہ نہ جانتا ہو۔ یہی دوسری صورت متن اور ایضاح کے درمیان محلِ اختلاف ہے پس اسی دوسری صورت میں زید اخوک کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ زید کے لئے جنسِ اخوت ثابت ہے جو تیری طرف منسوب ہے حاصل یہ کہ متن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک میں صرف تعریف عہد خارجی کا اعتبار ہے اور ایضاح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی اور تعریف جنس دونوں کا اعتبار ہے شارح فرماتے ہیں کہ کلام متن اور کلام ایضاح کے درمیان محقق نحوی علامہ رضی نے توفیق اور جمع کی کوشش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ تعریفِ اضافت کی اصل وضع صرف عہد خارجی کے اعتبار سے ہے یعنی تعریف اضافت میں عہد خارجی تو اصل ہے اور جنس خلافِ اصل ہے جیسا کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے اسلئے کہ اگر یہ تسلیم نہ کریں بلکہ یہ کہیں کہ تعریف اضافت کی اصل وضع معنی جنسی کے اعتبار سے ہے تو غلام زید (اضافت کے ساتھ) اور غلام لزید (بغیر اضافت) کے درمیان معنی کے اعتبار سے فرق باقی نہ رہے گا کیونکہ اس صورت میں غلام لزید کے جو معنی ہیں (زید کا کوئی غلام) معنی جنسی کے اعتبار سے وہی معنی غلام زید کے بھی ہوں گے یعنی زید کا کوئی غلام اور جب معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہوگئے تو ان میں سے ایک یعنی غلام زید معرفہ نہ ہوگا اور دوسرا یعنی غلام لزید نکرہ نہ ہوگا حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ غلام زید معرفہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کا خارجی

ایک معین غلام اور غلام لزید نکرہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کے غلاموں میں سے کوئی ایک غلام بہر حال جب ایسا ہے تو ان دونوں میں فرق باقی رکھنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہوگا کہ تعریفِ اضافت میں عہد خارجی کا اعتبار اصل ہے چنانچہ غلام زید معرفہ ہے اور معنی ہیں زید کا خارج میں ایک معین غلام۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بسا اوقات جاءنی غلام زید کہا جاتا ہے اور تعریف اضافت کے باوجود زید کے کسی معین غلام کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا لیکن یہ معنی وضعِ اضافت کے خلاف ہے حاصل یہ کہ تعریف اضافت کی اصل وضع تو عہد خارجی کے لئے ہے لیکن کبھی کبھار خلافِ اصل جنس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیساکہ معرف باللام کی اصلِ وضع تو عہد خارجی یعنی واحد معین کے لئے ہے لیکن کبھی کبھی خلافِ اصل واحد غیر معین (عہد ذہنی، جنسی) کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے ؎ ولقد امر علی اللئیم یسبنی میں گذر چکا ہے کہ اللئیم کا لام واحد غیر معین کے لئے ہے اس تفصیل کے بعد علامہ رضی کہتے ہیں کہ متن میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ جانتا ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے تو یہ اضافت کی اصلِ وضع کے اعتبار سے ہے اور ایضاح میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کو جانتا ہو عام اس سے کہ وہ اپنے لئے بھائی ہونے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو تو وہ خلافِ اصل وضع کے اعتبار سے ہے مصنف رحہ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس یعنی اخوک زید اور المنطلق عمرو بھی تعریف مسند کی مثالیں ہیں۔

فوائد: آپ حضرات کو خادم کی تشریح کے دوران ایک تناقض نظر آئے گا وہ یہ کہ خادم نے پہلے تو یہ کہا ہے کہ معرف باللام میں عہد خارجی اور جنس دونوں اصل ہیں اور آگے چل کر یہ کہدیا کہ معرف باللام کی اصل وضع تو عہد خارجی کے لئے ہے اور خلافِ اصل جنس یا عہد ذہنی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں دونوں کو اصل کہا گیا ہے وہاں مصنف تلخیص کا مذہب ملحوظ ہے اور جہاں عہد خارجی کو اصل اور جنس کو خلافِ اصل کہا گیا ہے وہاں علامہ رضی اور شارح (تفتازانی) کا مذہب ملحوظ ہے۔ فلا تناقض

وَالضَّابِطَةُ فِی التَّقْدِیْمِ اَنَّهٗ اِذَا کَانَ لِلشَّیْءِ صِفَتَانِ مِنْ صِفَاتِ التَّعْرِیْفِ وَعَرَفَ السَّامِعُ اِتِّصَافَهٗ بِاَحَدِهِمَا دُوْنَ الْاُخْرٰی فَاَیُّهُمَا کَانَ بِحَیْثُ یَعْرِفُ السَّامِعُ اِتِّصَافَ الذَّاتِ بِهٖ وَهُوَ کَالطَّالِبِ بِحَسَبِ زَعْمِكَ اَنْ تَحْکُمَ عَلَیْهِ بِالْاٰخَرِ یَجِبُ اَنْ تُقَدِّمَ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَیْهِ وَتَجْعَلَهٗ مُبْتَدَأً وَاَیُّهُمَا کَانَ بِحَیْثُ یَجْهَلُ اِتِّصَافَ الذَّاتِ بِهٖ وَهُوَ کَالطَّالِبِ بِحَسَبِ زَعْمِكَ اَنْ تَحْکُمَ بِثُبُوْتِهٖ لِلذَّاتِ اَوِ انْتِفَائِهٖ عَنْهُ یَجِبُ اَنْ تُؤَخِّرَ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَیْهِ وَتَجْعَلَهٗ خَبَرًا فَاِذَا عَرَفَ السَّامِعُ زَیْدًا بِعَیْنِهٖ وَاسْمِهٖ وَلَا یَعْرِفُ اِتِّصَافَهٗ بِاَنَّهٗ اَخُوْهُ وَاَرَدْتَ اَنْ تُعَرِّفَهٗ ذٰلِكَ قُلْتَ زَیْدٌ اَخُوْكَ

وَإِذَا عَرَفَ أَخَالَهُ وَلَا يَعْرِفُهُ عَلَى التَّعْيِيْنِ وَأَرَدْتَ أَنْ تُعَيِّنَهُ عِنْدَهُ قُلْتَ أَخُوْكَ زَيْدٌ وَلَا يَصِحُّ زَيْدٌ أَخُوْكَ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِنَا رَأَيْتُ أَسْوَدًا غَابُهَا الرِّمَاحُ وَلَا يَصِحُّ رِمَاحُهَا الْغَابُ۔

ترجمہ اور مقدم کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب صفاتِ تعریف میں سے کسی شے کی دو صفتیں ہوں اور سامع ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ نہ کہ دوسری کے اس شے کے اتصاف کو جانتا ہو پس ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو کہ سامع اس کے ساتھ ذات کے اتصاف کو جانتا ہے اور تیرے خیال میں سامع اس بات کا طالب ہے کہ اس پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کا مقدم کرنا اور اس کو مبتداء بنانا واجب ہوگا جو اس صفت پر دلالت کرنے والا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو سامع جانتا ہے اور ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے سے سامع جاہل ہے اور وہ تیرے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کے لئے اس کے ثبوت کا یا ذات سے اس کے انتفاء کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کو مؤخر کرنا اور اس کو خبر بنانا واجب ہوگا جو اس پر دلالت کرنے والا ہو گا پس جب سامع زید کو بعینہ (مسمیٰ زید) اور اس کے نام کو جانتا ہو اور بھائی ہونے کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہ جانتا ہو اور تو (متکلم) سامع کو یہ بتلانا چاہتا ہے تو، تو زید اخوک کہیگا اور اگر یہ جانتا ہو کہ اس کا (میرا) کوئی بھائی ہے اور اس کو متعین طریقہ پر نہیں جانتا اور تو (متکلم) اس کو اس کے نزدیک متعین کرنا چاہتا ہے تو، تو کہیگا اخوک زید اور زید اخوک صحیح نہ ہوگا اور یہ فرق ہمارے قول میں ظاہر ہوگا کہ میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں اور نہیں صحیح ہوگا کہ ان کے نیزے جھاڑیاں ہیں۔

تشریح یہاں سے علامہ تفتازانی اس سلسلہ میں کہ جملہ اسمیہ کے دونوں جز (مبتداء اور خبر) اگر معرفہ ہوں تو ان میں کون مبتدا ہوگا اور کون خبر ہوگا، ایک ضابطہ بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے (ذات) کی واقع میں دو صفتیں ہوں اور ان میں سے ہر ایک تعریف کے طریقوں (علمیت اسم اشارہ وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی دونوں معرفہ ہوں اور مخاطب ان میں سے ایک صفت کے ساتھ اس شے اور ذات کا متصف ہونا تو جانتا ہو لیکن دوسری کے ساتھ متصف ہونا نہ جانتا ہو پس جو صفت ایسی ہو کہ مخاطب اس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے اور متکلم کے خیال میں مخاطب اس بات کا طالب ہے کہ اس صفت پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس لفظ کو مقدم کرنا اور مبتداء بنانا واجب ہوگا جو لفظ اس صفت پر دلالت کرتا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور جو صفت ایسی ہے جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب

نہیں جانتا اور وہ متکلم کے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کے لئے اس صفت کے ثبوت کا یا ذات سے اس کے انتفاء کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا مثلاً ذاتِ زید کی دو صفتیں ہیں (۱) زیدیت یعنی زید ہونا (۲) اخوتِ مخاطب یعنی مخاطب کا بھائی ہونا پہلی صفت تو بصورتِ علم معرفہ ہے اور دوسری صفت بصورت اضافت معرفہ ہے پس مخاطب پہلی صفت کے ساتھ تو ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے یعنی وہ مسمّیٰ زید (ذات) کو بھی جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس مسمّیٰ کا نام زید ہے یعنی اس مسمے کے زیدیت کے ساتھ متصف ہونے کو بھی جانتا ہے لیکن وہ دوسری صفت یعنی اخوتِ مخاطب کے ساتھ متصف ہونے کو نہیں جانتا یعنی مخاطب یہ نہیں جانتا کہ مسمّیٰ زید میرا بھائی ہے اور متکلم چاہتا ہے کہ مخاطب کو اس سے باخبر کر دیا جائے تو اس صورت میں اس لفظ (زید) کو مقدم کرنا اور مبتداء بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (زیدیت) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مسمّیٰ زید) کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور اس لفظ (اخوک) کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (اخوتِ مخاطب) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مسمّیٰ زید) کے متصف ہونے کو مخاطب نہیں جانتا ہے چنانچہ زید اخوک کہنا ضروری ہوگا اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ زید جس کو تو بذاتہ اور باسمہ جانتا ہے وہ تیرا بھائی ہے اور اگر مخاطب، اخوت مخاطب کو تو جانتا ہے یعنی یہ تو جانتا ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے مگر متعین طریقہ پر اس کو نہیں جانتا کہ وہ کون ہے اور متکلم چاہتا ہے کہ مخاطب کے پاس اس کو متعین کر کے پیش کیا جائے تو اس صورت میں زید اخوک کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اخوک زید کہنا ضروری ہوگا۔ اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ تیرا بھائی (جس کا علم تجھ کو پہلے سے ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے) زید ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا بیان کردہ ضابطہ ہمارے قول رأیت اسُوْد غابہا الرماح میں ظاہر ہوگا اسُود اسد کی جمع ہے بمعنی شیر۔ مگر بقرینہ رماح یہاں بہادر شخص مراد ہے کیونکہ نیزوں کے سائے میں بہادر آدمی رات گذارتا ہے شیر نہیں۔ غاب کا واحد غابۃ ہے جس کے معنی ہیں جھاڑی، جنگل، رات گذارنے کی جگہ رماح کا واحد رمح ہے جس کے معنی ہیں نیزہ اس قول میں غابہا بصورتِ اضافت معرفہ ہے اور الرماح بصورت الف لام معرفہ ہے پس اسُود کے ذکر کے وقت غاب تو اسود کے لئے معلوم ہے کیونکہ غاب (جھاڑیاں) ان کے رات گذارنے کی جگہ ہیں مگر اسود کے لئے رماح معلوم نہیں ہے یعنی شیروں کا جھاڑیوں میں رہنا تو معلوم ہے مگر تیروں میں رہنا معلوم نہیں ہے پس غاب کے ساتھ چونکہ ذات (اسُود) کا متصف ہونا مخاطب کو معلوم ہے اور رماح کے ساتھ متصف ہونا معلوم نہیں ہے اسلئے غاب کو مقدم کرنا اور مبتدا بنانا واجب ہوگا اور الرماح کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا چنانچہ غابہا الرماح تو صحیح ہوگا مگر رماحہا الغاب صحیح نہ ہوگا۔

وَالثَّانِیْ یَعْنِیْ اِعْتِبَارَ تَعْرِیْفِ الْجِنْسِ قَدْ یُفِیْدُ قَصْرَ الْجِنْسِ عَلٰی شَیْئٍ

تَحْقِيْقًا نَحْوُ زَيْدٌ الْأَمِيْرُ اِذَا لَمْ يَكُنْ اَمِيْرٌ سِوَاهُ اَوْ مُبَالَغَةً لِكَمَالِهِ فِيْهِ اَىْ لِكَمَالِ ذٰلِكَ الشَّيْئِ فِىْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ اَوْ بِالْعَكْسِ نَحْوُ عَمْرٌو الشُّجَاعُ اَىْ الْكَامِلُ فِى الشُّجَاعَةِ كَاَنَّهُ لَا اِعْتِدَادَ بِشُجَاعَةِ غَيْرِهِ لِقُصُوْرِهَا عَنْ رُتْبَةِ الْكَمَالِ وَكَذَا اِذَا جُعِلَ الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْجِنْسِ مُبْتَدَأً نَحْوُ الْاَمِيْرُ زَيْدٌ وَالشُّجَاعُ عَمْرٌو وَلَا تَفَاوُتَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ مَا تَقَدَّمَ فِىْ اِفَادَةِ قَصْرِ الْاِمَارَةِ عَلٰى زَيْدٍ وَالشُّجَاعَةِ عَلٰى عَمْرٍو وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْمُعَرَّفَ بِلَامِ الْجِنْسِ اِنْ جُعِلَ مُبْتَدَأً فَهُوَ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْخَبَرِ سَوَاءٌ كَانَ الْخَبَرُ مَعْرِفَةً اَوْ نَكِرَةً وَاِنْ جُعِلَ خَبَرًا فَهُوَ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْمُبْتَدَأِ

ترجمہ اور ثانی یعنی تعریف جنس کا اعتبار کبھی کسی شے پر حقیقۃً جنس کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتا ہے جیسے زید ہی امیر ہے جبکہ اس کے سوا کوئی امیر نہ ہو یا مبالغۃً اسلئے کہ وہ شے اس جنس میں کامل ہے یا اس کے برعکس۔ جیسے عمرو ہی بہادر ہے یعنی بہادری میں کامل ہے گویا اس کے علاوہ کی بہادری کا شمار ہی نہیں کیونکہ وہ درجہ کمال سے قاصر ہے اسی طرح جب معرف بلام جنس کو مبتدا بنایا جائے جیسے امیر زید ہی ہے اور بہادر عمرو ہی ہے اور ان دو مثالوں کے درمیان جو شرح میں مذکور ہیں اور ما تقدم (متن میں مذکور مثالوں) کے درمیان زید پر امارت کے اور عمرو پر شجاعت کے منحصر کرنے کا فائدہ دینے میں کوئی تفاوت نہیں ہے حاصل یہ کہ معرف بلام جنس کو اگر مبتداء بنایا جائے تو خبر پر منحصر ہوگا خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر خبر بنایا جائے تو وہ مبتداء پر منحصر ہوگا۔

تشریح سابق میں مصنف رح نے فرمایا تھا کہ مسند معرف بلام میں دو اعتبار ہیں (۱) تعریف عہد خارجی کا (۲) تعریف جنس کا۔ اور یہاں فرمایا ہے کہ تعریف جنس قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی حصر اور قصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے واقعہ بھی یہی ہے کہ تعریف عہد خارجی حصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حصر اس جگہ متصور ہو سکتا ہے جہاں عموم ہو اور معہود خارجی میں چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں حصر بھی نہ ہوگا اس کے برخلاف تعریف جنس کہ وہ حصر کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ جنس میں عموم ہوتا ہے لہذا اس میں حصر بھی متصور ہوگا مگر یہ خیال رہے کہ یہاں قصر سے مراد قصر افراد ہے ورنہ قصر قلب تعریف جنس کی طرح تعریف عہد خارجی میں بھی پایا جا سکتا ہے۔ الحاصل مصنف رح فرماتے ہیں کہ تعریف جنس کبھی کسی شے پر قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے یعنی معنی جنسی کو کسی شے پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے مگر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ معنی جنسی کسی شے پر حقیقۃً منحصر ہوں یعنی معنی جنسی صرف مقصور علیہ میں پائے جائیں اور مقصور علیہ کے علاوہ میں نہ پائے جائیں جیسے زید الامیر (زید ہی امیر ہے) اس

وقت کہا جائے جبکہ زید کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو تو اس میں معنی جنسی یعنی امارت صرف مقصور علیہ یعنی زید میں موجود ہوگی .... اور اس کے علاوہ میں موجود نہ ہوگی .... دوم یہ کہ معنی جنسی کسی شے پر مبالغۃً منحصر ہوں یعنی معنی جنسی اگرچہ غیر مقصور علیہ میں بھی پائے جاتے ہوں مگر مقصور علیہ میں بدرجۂ اتم واکمل پائے جاتے ہوں اور یہ مبالغۃ قصر اس وقت ہوگا جبکہ وہ شے یعنی مقصور علیہ اس جنس میں کامل ہو یعنی معنی جنسی اگرچہ مقصور علیہ اور غیر مقصور علیہ دونوں میں موجود ہیں مگر مقصور علیہ میں بدرجہ اتم اور اکمل موجود ہیں کہ اس کے مقابلے میں اس کے علاوہ کا گویا اعتبار ہی نہیں ہے مثلاً عمرو الشجاع (عمرو ہی بہادر ہے) اسوقت کہا جائے گا جبکہ بہادر تو عمرو کے علاوہ اور بھی لوگ ہوں مگر معنی جنسی یعنی بہادری عمرو میں اس درجہ کامل ہو گویا دوسروں کی بہادری کا اس کے مقابلہ میں کوئی اعتبار ہی نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام جنس جس طرح خبر کے معرف بلام ہونے کی صورت میں حقیقۃً اور مبالغۃً قصر جنس کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مبتداء کے معرف بلام ہونے کی صورت میں بھی قصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے الامیر زید (امیر زید ہی ہے) اور الشجاع عمرو (بہادر عمرو ہی ہے) اور متن میں بیان کردہ مثالوں (جن میں خبر معرف بلام ہے) اور شرح میں بیان کردہ مثالوں (جن میں مبتدا معرف بلام ہے) کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ زید الامیر اور الامیر زید دونوں صورتیں امارت کو زید پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں۔ اور عمرو الشجاع اور الشجاع عمرو دونوں صورتیں بہادری کو عمرو پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ معرف بلام جنس اگر مبتداء ہے تو وہ خبر پر منحصر ہوگا خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر معرف بلام جنس خبر ہے تو وہ مبتداء پر منحصر ہوگی۔ معنی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہونگے جیسا کہ خادم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

وَالْجِنْسُ قَدْ يَبْقٰى عَلٰى اِطْلَاقِهٖ كَمَا مَرَّ وَقَدْ يُقَيَّدُ بِوَصْفٍ اَوْ حَالٍ اَوْ ظَرْفٍ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ نَحْوُ هُوَ الرَّجُلُ الْكَرِيْمُ وَهُوَ السَّائِرُ رَاكِبًا وَهُوَ الْاَمِيْرُ فِي الْبَلَدِ وَهُوَ الْوَاهِبُ اَلْفَ قِنْطَارٍ وَجَمِيْعُ ذٰلِكَ مَعْلُوْمٌ بِالْاِسْتِقْرَاءِ وَتَصَفُّحِ تَرَاكِيْبِ الْبُلَغَاءِ وَقَوْلُهٗ قَدْ يُفِيْدُ بِلَفْظِ قَدْ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهٗ قَدْ لَا يُفِيْدُ الْقَصْرَ كَمَا فِيْ قَوْلِ الْخَنْسَاءِ **شعر** اِذَا قَبُحَ الْبُكَاءُ عَلٰى قَتِيْلٍ ٭ رَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيْلَا ٭ فَاِنَّهٗ يُعْرَفُ بِحَسَبِ الذَّوْقِ السَّلِيْمِ وَالطَّبْعِ الْمُسْتَقِيْمِ وَالتَّدَرُّبِ فِيْ مَعْرِفَةِ كَلَامِ الْعَرَبِ اَنْ لَيْسَ الْمَعْنٰى هٰهُنَا عَلَى الْقَصْرِ وَاِنْ اَمْكَنَ ذٰلِكَ بِحَسَبِ النَّظَرِ الظَّاهِرِ وَالتَّأَمُّلِ الْقَاصِرِ.

ترجمہ اور جنس کبھی اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے جیسا کہ گذر چکا اور کبھی وصف یا حال یا ظرف یا اسی جیسے کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جیسے وہی کریم آدمی ہے، وہی بحالتِ رکوب چلنے والا ہے، وہی شہر میں امیر ہے، وہی سونے کے ہزاروں ڈھیر ہبہ کرنے والا ہے۔ یہ سب استقراء اور بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے معلوم ہے اور ماتن کا قول قد یفید بلفظ قد اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا جیسے خنساء کے قول میں ے جب کسی مقتول پر رونا برا معلوم ہو تو میں تیرے رونے کو اس وقت بھی اچھا سمجھتی ہوں اسلئے کہ ذوقِ سلیم، طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قصر کے معنی نہیں ہیں اگرچہ سرسری طور پر غور کرنے سے یہ ممکن ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ جنس مقصور یعنی وہ جنس جس کو کسی شئے پر منحصر کیا گیا ہو خواہ مبتدا ء واقع ہو خواہ خبر واقع ہو کبھی تو اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے وہاں کوئی قید ملحوظ نہیں ہوتی جیسے زید الامیر، الامیر زید، عمرو الشجاع، الشجاع عمرو میں گذرا ہے اور کبھی وہ جنس وصف، حال، ظرف اور مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید ہوتی ہے پس اس صورت میں مطلق جنس منحصر نہ ہوگی بلکہ جنس اس قید کے اعتبار سے منحصر ہوگی یعنی اس قید کو ملحوظ رکھ کر معنی جنسی کا قصر کیا جائے گا۔ جیسے وصف کے ساتھ مقید کرنے کی مثال زید الرجل الکریم ہے کہ یہاں زید پر مطلق رجل کو منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ کریم کی قید کو ملحوظ رکھ کر رجل کریم کو منحصر کیا گیا ہے، اور حال کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید السائر راکبًا ہے کہ اس میں مطلق جنس سیر کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ رکوب کی قید کو ملحوظ رکھ کر سیر بحالت رکوب کو منحصر کیا گیا ہے اور ظرف کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید الامیر فی البلد ہے کہ یہاں مطلق امارت کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ فی البلد کی قید کو ملحوظ رکھ کر امارت فی البلد کو منحصر کیا گیا ہے اور مفعول بہ کی قید کو ملحوظ رکھ کر منحصر کرنے کی مثال زید الواہب الف قنطار ہے کہ یہاں مطلق ہبہ کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ الف قنطار کی قید کو ملحوظ رکھ کر ہبہ الف قنطار کو منحصر کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل جو الحاصل کے تحت ذکر کی گئی ہے استقراء اور تراکیب بلغاء کے تتبع سے معلوم ہوئی ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن کا قول قد یفید لفظ قد کے ساتھ جو موجبہ جزئیہ کا سور ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ معرف بلام جنس کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور اس عدم قصر کی مثال خنساء کا وہ شعر ہے جو اس نے اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں کہا ہے ے اذا قبح البکاء علی قتیل ؛ رأیت بکاءک الحسن الجمیلا۔ ترجمہ جب کسی مقتول پر رونا برا معلوم ہو تو میں تجھ پر اپنے رونے کو اس وقت بھی اچھا خیال کرتی ہوں اس شعر میں الحسن الجمیل اگرچہ معرف بلام جنس ہے مگر اس کے باوجود ذوق سلیم، طبع مستقیم اور معرفتِ کلام عرب میں تجربہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں بکاءک پر الحسن الجمیل کا قصر اور حصر کرنا مراد نہیں ہے اگرچہ قصر جنس علے البکاء بتکلف ممکن ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس شخص پر رد کیا گیا ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ دوسرے مقتولین کی طرح اس مقتول پر بھی رونا برا ہے۔ پس خنساء

نے اپنے بکار کو قبح سے نکال کر حسن میں داخل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ دوسرے مقتولین پر رونا اگرچہ برا ہے لیکن اس مقتول پر رونا برا نہیں بلکہ اچھا ہے۔ اس کلام میں حصر اس وقت ہوتا جب شاعرہ کے پیش نظر اس شخص کے عقیدہ کو رد کرنا ہوتا جو اس پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے اور دوسرے مقتولین پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے پس اس صورت میں شاعرہ کا منشاء یہ ہوتا کہ صرف اس پر رونا اچھا ہے اور دوسرں پر رونا اچھا نہیں ہے اور یہ قصر ہے۔ الحاصل شاعرہ کے پیش نظر چونکہ اس پر رد کرنا نہیں ہے بلکہ پہلے شخص پر رد کرنا ہے اسلئے یہ کلام مفید قصر نہ ہوگا۔ اور قصر جنس علی البکار اس طرح ممکن ہے کہ آپ یوں کہیں کہ کلام میں تنکیر اصل ہے اور تعریف خلاف اصل ہے اور اصل سے خلاف اصل کی طرف عدول کسی نکتہ کی وجہ سے ہی کیا جا سکتا ہے اور وہ نکتہ قصر ہے پس یہاں بھی قصر ضرور ہوگا ورنہ اصل سے خلاف اصل کی طرف بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا لازم آئیگا مگر ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں قصر مقام کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ خادم نے شاعرہ کے منشاء کو ظاہر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے اور رہا تنکیر سے تعریف کی طرف عدول تو وہ بے فائدہ نہیں ہے بلکہ اس سے ایک امر معہود یعنی جنس بکار کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام جنس سے معہود شے کی طرف اشارہ کرنا درست ہے۔

وَقِيلَ فِي نَحْوِ زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ وَالْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ اَلْاِسْمُ مُتَعَيِّنٌ لِلْاِبْتِدَاءِ تَقَدَّمَ اَوْ تَأَخَّرَ لِدَلَالَتِهِ عَلَى الذَّاتِ وَالصِّفَةُ مُتَعَيِّنَةٌ لِلْخَبَرِيَّةِ تَقَدَّمَتْ اَوْ تَاَخَّرَتْ لِدَلَالَتِهَا عَلٰى اَمْرٍ نِسْبِيٍّ لِاَنَّ مَعْنَى الْمُبْتَدَاِ اَلْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَمَعْنَى الْخَبَرِ الْمَنْسُوْبُ وَالذَّاتُ هِيَ الْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَالصِّفَةُ هِيَ الْمَنْسُوْبُ فَسَوَاءٌ قُلْنَا زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ اَوِ الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ يَكُوْنُ زَيْدٌ مُبْتَدَاً وَالْمُنْطَلِقُ خَبَرًا وَهٰذَا رَاْيُ الْاِمَامِ الرَّازِيْ وَرُدَّ بِاَنَّ الْمَعْنَى الشَّخْصُ الَّذِيْ لَهُ الصِّفَةُ صَاحِبُ الْاِسْمِ يَعْنِيْ اَنَّ الصِّفَةَ تُجْعَلُ دَالَّةً عَلَى الذَّاتِ وَمُسْنَدًا اِلَيْهَا وَالْاِسْمُ يُجْعَلُ دَالًّا عَلٰى اَمْرٍ نِسْبِيٍّ وَمُسْنَدًا

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں اسم مبتدا ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو کیونکہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر کیونکہ صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے اسلئے کہ مبتداء کے معنی منسوب الیہ کے ہیں اور خبر کے معنی منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب برابر ہے کہ ہم زید المنطلق

کہیں یا المنطلق زید۔ زید مبتدا ہوگا۔ اور المنطلق خبر اور یہ امام رازی کی رائے ہے اور رد کر دیا گیا بایں طور کہ معنی ہیں وہ شخص جس کے لئے صفت ہے صاحب اسم ہے یعنی صفت کو دال علی الذات اور مسند الیہ بنایا جاسکتا ہے اور اسم کو امر نسبی پر دال اور مسند بنایا جاسکتا ہے۔

تشریح یہ عبارت مصنف کی عبارت فلافادۃ السامع حکما علی امر معلوم لہ الخ کے مفہوم پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سابق میں جو کہا گیا تھا کہ مسند کو معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع کو ایک ایسے امر کا فائدہ پہنچایا جاسکے جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ امر معلوم جو معرف ہے اسم ہو یا صفت دونوں صورتوں میں محکوم علیہ اور مبتدا ہوگا دوسرے امر کے ساتھ جو اسی طرح معلوم ہو اسم ہو یا صفت محکوم بہ اور خبر ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اسم معرف اور صفت مُعَرَّفہ کا محکوم علیہ اور محکوم بہ یعنی مبتدا، اور خبر دونوں بننا صحیح ہے حاصل یہ کہ جملہ اسمیہ خبریہ میں اگر ایک اسم معرّف ہو اور دوسرا صفتِ مُعَرَّفہ ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو مبتدا بنانا بھی صحیح ہے اور خبر بنانا بھی صحیح ہے۔ جمہور کا مذہب بھی یہی ہے مگر امام فخر الدین رازیؒ نے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسی صورت میں (جبکہ جملہ کا ایک جز اسم اور ایک صفت ہو جیسے زید المنطلق اور المنطلق زید) اسم، متعین طریقہ پر مبتدا ہوگا خواہ وہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور صفت متعین طریقے پر خبر ہوگی خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات پر دوسری چیز کا حکم لگایا جاتا ہے خود ذات کا حکم نہیں لگایا جاتا اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم علیہ اور مبتداء ہوتا ہے لہذا اسم، کلام میں صرف محکوم علیہ اور مبتدا واقع ہوگا محکوم بہ اور خبر واقع نہ ہوگا لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر اور صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے یعنی ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے جو کسی ذات کے ساتھ قائم ہوں اور امر نسبی کی شان یہ ہے کہ اس کا حکم لگایا جاتا ہے اس پر حکم نہیں لگایا جاتا اور جسکا حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوتا ہے لہذا صفت کلام میں صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوگی محکوم علیہ اور مبتداء واقع نہ ہوگی لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔ شارح نے دلیل اس طور پر بیان کی ہے کہ مبتدا کے معنی ہیں منسوب الیہ کے اور خبر کے معنی ہیں منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب ہوتی ہے لہذا اسم جو ذات پر دلالت کرتا ہے وہ مبتدا ہوگا اور صفت جو منسوب ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ خبر ہوگی پس آپ زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید کہیں دونوں صورتوں میں زید مبتدا ہوگا اور المنطلق خبر ہوگی۔

وَرُدَّ سے مصنف رہ نے امام رازی رہ کے مذہب کو رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اسم ہمیشہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت ہمیشہ امر نسبی پر دلالت کرتی ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اسم اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور اگر اسم مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی ملحوظ ہوگا۔ اسی طرح صفت

اگر مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی پس زید المنطلق میں اسم چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المنطلق مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ذات کی شان محکوم علیہ اور مبتداء ہونا ہے اور امر نسبی کی شان محکوم بہ اور خبر ہونا ہے لہٰذا زید مبتداء ہوگا اور المنطلق اس کی خبر ہوگی اور المنطلق زید میں صفت چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المنطلق کے معنی ہوں گے الشخص الذی لہ الصفۃ یعنی وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہو اور وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہے بلاشبہ ذات ہے اور ذات پر دلالت کرنے والے لفظ کو چونکہ مبتدا بنانا صحیح ہے اسلئے المنطلق کو مبتدا بنانا صحیح ہوگا اور زید مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی یعنی ایسے معنی ملحوظ ہوں گے جو ذات کے ساتھ قائم ہوں چنانچہ زید سے مسمیٰ بزید کا مفہوم مراد ہوگا اور مسمی بزید کا مفہوم معنی نسبی یعنی تسمیہ بزید پر مشتمل ہے اور جو لفظ معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے وہ چونکہ خبر ہوتا ہے اسلئے یہاں زید خبر ہوگا الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم تقدیم کی صورت میں مبتداء اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگا اور صفت تقدیم کی صورت میں مبتداء ہوگی اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو امام رازیؒ کا یہ فرمانا کہ اسم مبتدا ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو غلط ہے ـــ علامہ دسوقی نے اس رد پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس صورت میں المنطلق کو مبتداء بنایا گیا ہے اس صورت میں المنطلق اسم کی تاویل میں ہے اسلئے کہ اس صورت میں اسم کی طرح یہ بھی شخص اور ذات پر دلالت کرتا ہے اور زید کو جس صورت میں خبر بنایا گیا ہے اس صورت میں زید صفت کی تاویل میں ہے اسلئے کہ اس صورت میں صفت کی طرح وہ بھی معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے پس مبتدا بہر صورت اسم ہوا نہ کہ صفت اور خبر بہر صورت صفت ہوئی نہ کہ اسم جیسا کہ بحر العلوم علامۂ روزگار امام رازی رہ نے فرمایا ہے محشی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ جمہور اور امام رازی کے درمیان جو نزاع ہے وہ لفظی نزاع ہے حقیقی اور واقعی نزاع نہیں ہے کیونکہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں جس نے المنطلق کو خبر بنایا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے اور جس نے مبتداء بنایا ہے وہ اس سے شخص اور ذات مراد لیتا ہے ۔ اسی طرح جس نے زید کو مبتدا بنایا ہے وہ اس سے ذات مراد لیتا ہے اور جس نے خبر بنایا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَاَمَّا كَوْنُهٗ اَیْ كَوْنُ الْمُسْنَدِ جُمْلَةً فَلِلتَّقَوِّیْ نَحْوُ زَیْدٌ قَامَ اَوْ لِكَوْنِهٖ سَبَبِیًّا نَحْوُ زَیْدٌ اَبُوْهُ قَائِمٌ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ اِفْرَادَهٗ یَكُوْنُ لِكَوْنِهٖ غَیْرَ سَبَبِیٍّ مَعَ عَدَمِ اِفَادَةِ التَّقَوِّیْ وَسَبَبُ التَّقَوِّیْ فِیْ مِثْلِ زَیْدٌ

قَامَ عَلٰی مَا ذَکَرَہٗ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَھُوَ اَنَّ الْمُبْتَدَأَ لِکَوْنِہٖ مُسْنَدًا اِلَیْہِ یَسْتَدْعِیْ اَنْ یُّسْنَدَ اِلَیْہِ شَیْءٌ فَاِذَا جَاءَ بَعْدَہٗ مَا یَصْلُحُ اَنْ یُّسْنَدَ اِلٰی ذٰلِکَ الْمُبْتَدَأِ صَرَفَہٗ الْمُبْتَدَأُ اِلٰی نَفْسِہٖ سَوَاءٌ کَانَ خَالِیًا عَنِ الضَّمِیْرِ اَوْ مُتَضَمِّنًا لَہٗ فَیَنْعَقِدُ بَیْنَھُمَا حُکْمٌ ثُمَّ اِذَا کَانَ مُتَضَمِّنًا لِضَمِیْرِہٖ الْمُعْتَدِّ بِہٖ بِاَنْ لَّا یَکُوْنَ مُشَابِھًا لِلْخَالِیْ عَنِ الضَّمِیْرِ کَمَا فِیْ زَیْدٌ قَائِمٌ صَرَفَہٗ ذٰلِکَ الضَّمِیْرُ اِلَی الْمُبْتَدَأِ ثَانِیًا فَیَکْتَسِیْ الْحُکْمُ قُوَّۃً فَعَلٰی ھٰذَا یَخْتَصُّ التَّقْوِیْ بِمَا یَکُوْنُ مُسْنَدًا اِلٰی ضَمِیْرِ الْمُبْتَدَأِ وَیَخْرُجُ عَنْہُ نَحْوُ زَیْدٌ ضَرَبْتُہٗ وَیَجِبُ اَنْ یُّجْعَلَ سَبَبِیًّا

ترجمہ اور بہر حال مسند کا جملہ ہونا (سو وہ) تقوی کے لئے ہے جیسے زید قام یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہے جیسے زید ابوہٗ قائم کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ مسند کا مفرد ہونا عدم افادہ تقوی کے ساتھ اس کے غیر سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور زید قام میں تقوی کا سبب علامہ سکاکی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ مبتدا مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کسی شے کو منسوب کیا جائے پس جب اس کے بعد ایسی شے آئے جو اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کو اس مبتداء کیطرف منسوب کیا جائے تو مبتدا اس کو اپنی طرف کھینچ لیگا برابر ہے کہ مسند ضمیر سے خالی ہو یا ضمیر کو متضمن ہو پس ان دونوں کے درمیان حکم منعقد ہو جائے گا پھر جب مسند، مبتداء کی معتد بہ ضمیر کو متضمن ہو بایں طور کہ وہ خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قام میں تو وہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف دوبارہ پھیر دیتی ہے پس حکم قوت حاصل کر لیتا ہے پس اس قول پر تقوی اس کے ساتھ خاص ہوگی جو ضمیر مبتداء کی طرف مسند ہو اور زید ضربتہ جیسی مثال تقوی سے خارج ہو جائے گی اور اسکو سببی قرار دینا واجب ہوگا۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا جملہ ہونا ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ مسند کو جملہ یا تو اس وقت لایا جاتا ہے جب تقوی حکم مقصود ہو یا اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند سببی ہو، حکم کہتے ہیں مسند کا مسند الیہ کے لئے ثابت ہونا یا مسند کا مسند الیہ سے منتفی ہونا اور تقوی کا مطلب یہ ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے حکم میں قوت پیدا ہو جائے اور مسند سببی اس جملہ کو کہتے ہیں جو عائد کے ساتھ مبتداء پر معلق کیا گیا ہو مگر وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ نہ ہو یعنی اگر مسند جملہ ہو اور اس جملہ میں ضمیر ہو اور وہ ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو مگر وہ ضمیر ترکیب میں مسند الیہ واقع نہ ہو تو یہ جملہ مسند سببی کہلائے گا بہر حال مسند کو جملہ یا تو تقوی حکم کے لئے لایا جاتا ہے جیسے زید قام میں مسند، قام فعل

فاعل سے مل کر جملہ ہے اور تقوی حکم کے لئے ہے اور یا مسند کے سببی ہونے کی وجہ سے لایا جاتا ہے جیسے
زید ابوہ قائم میں مسند، ابوہ قائم، جملہ ہے اور سببی ہے مصنف رح فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل سابق میں
گذر چکی ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ مسند کو مفرد (غیر جملہ) اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند غیر سببی
ہو اور مفید تقوی نہ ہو پس جملہ اس وقت لایا جائے گا جب مسند سببی ہو یا مفید تقوی ہو۔ علامہ تفتازانی رح
فرماتے ہیں کہ زید قام کا مفید تقوی ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن تقوی حکم کا سبب کیا ہے اس میں اختلاف ہے
چنانچہ صاحب مفتاح علامہ سکاکی رح نے فرمایا ہے کہ زید قام میں تقوی حکم کا سبب یہ ہے کہ مبتداء (زید)
چونکہ مسند الیہ ہے اس لئے وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کوئی چیز منسوب کی جائے پھر
جب اس کے بعد ایسی کوئی چیز آجائے گی جو اس مبتداء کی طرف منسوب ہوسکتی ہو تو مبتدا اپنی چاہت
کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیریگا یعنی مبتداء کی طرف اس کی اسناد ہو جائے گی برابر ہے کہ وہ چیز ضمیر سے
خالی ہو جیسے زید حیوان یا ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم اور زید قام پس جب مبتداء نے اس چیز کو اپنی طرف
پھیر لیا تو مبتدا اور اس چیز کے درمیان حکم ثابت ہوگیا یعنی ثانی (مسند) کا اول (مسند الیہ) کے لئے ثبوت
ہوگیا اس کے بعد مسند جب ایسی ضمیر کو متضمن ہوگا جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور معتد بہ ہو یعنی خالی
عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں قائم ضمیر کو تو متضمن ہے لیکن خالی عن الضمیر یعنی رجل کے مشابہ
ہے اس طور پر کہ جس طرح رجل تکلم، خطاب، غیبت تینوں حالتوں میں متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے
انا رجل، انت رجل، ہو رجل اسی طرح قائم بھی متغیر نہیں ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم
ہو قائم اور خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہونے کی مثال زید قام میں قام ہے کہ یہ تینوں حالتوں میں بدل جاتا
ہے الحاصل مسند جب ایسی ضمیر کو متضمن ہے جو مبتداء کی طرف راجع ہے اور معتد بہ ہے تو وہ ضمیر اس مسند کو
دوسری بار مبتداء کی طرف پھیر دیگی یعنی ضمیر کے واسطہ سے مسند کی اسناد مبتداء کی طرف دوسری بار ہوگی اس
لئے کہ قام کی ضمیر قام کا مسند الیہ ہے اور عین مبتداء ہے لہذا قام کا ضمیر کی طرف مسند ہونا گویا مبتداء (زید) کیطرف
مسند ہونا ہے اور جب ایسا ہے تو قام کی زید کی طرف دوبار اسناد ہوئی اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ تکرار اسناد
کی وجہ سے تقوی حکم حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہاں تقوی حکم حاصل ہوگی اور زید قام مفید تقوی ہوگا۔ شارح کہتے
ہیں کہ سکاکی کے قول کی بناء پر تقوی ایسے مسند کے ساتھ خاص ہوگی جس کی اسناد تام ضمیر مبتداء کی طرف
ہو یعنی ایسی ضمیر کی طرف اسناد تام ہو جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور جب ایسا ہے تو زید ضربتہ جیسی
مثال تقوی سے خارج ہو جائے گی کیونکہ اس مثال میں مسند (ضرب) ضمیر مبتداء کی طرف مسند نہیں ہے بلکہ
ضمیر متکلم کی طرف مسند ہے اور زید ضربتہ کے تقوی سے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سابق میں بیان کیا
گیا ہے کہ تقوی کا سبب یہ ہے کہ مسند کی ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف دوسری بار پھیر دیتی ہے جس کی وجہ سے
اسناد اور حکم میں تکرار ہو جاتی ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں جو مسند کی

ضمیر ہے یعنی ضمیر متکلم وہ چونکہ عین مبتدا ر نہیں ہے اسلئے وہ ضمیر مسند کو مبتدار کی طرف نہیں پھیر سکے گی اور جب یہ ضمیر مسند کو مبتدار کی طرف نہیں پھیر سکی تو تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے تقوی بھی حاصل نہ ہوگی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ زید ضربتہ میں تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ زید مبتدا ہونے کی وجہ سے اس بات کا مقتضی ہوگا کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد کی جائے پس جب اس کے بعد ضربت آیا تو مبتدا اپنی خواہش کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیرے گا یعنی ضربت کی زید کی طرف اسناد ہو جائے گی۔ پھر جب اس کے بعد ضمیر مفعول (ہا) آئی تو فعل ضرب اس پر واقع ہونے کے اعتبار سے اس کی طرف مسند ہوگا اور جب فعل اس ضمیر مفعول کی طرف مسند ہو گیا اور وہ ضمیر معنیً عین مبتدار ہے کیونکہ مبتدار کی طرف راجع ہے تو یہ ضمیر مفعول فعل ضرب کو دوبارہ مبتدار کی طرف پھیر دیگی۔ پس اسکی وجہ سے مبتدا کیطرف اسناد مکرر ہوگی اور تقوی حاصل ہو جائے گی اور جب ایسا ہوگا تو یہ مثال تقوی حکم سے خارج نہ ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو مفعول واقع ہے اسناد غیر تام ہے اسلئے کہ فعل کی اسناد فاعل کی طرف تو تام ہوتی ہے مگر مفعول کی طرف تام نہیں ہوتی بہر حال فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کیطرف جو مفعول واقع ہے اور مبتدار کی طرف راجع ہے اسناد غیر تام ہے اور سکاکی کے نزدیک تقوی ایسے مسند کے ساتھ خاص ہے جس کی اسناد ضمیر مبتدا کیطرف اسناد تام ہو جیسا کہ خادم نے اوپر بیان کیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ مثال تقوی سے خارج ہوگی تقوی میں داخل نہ ہوگی۔ اور جب یہ مثال تقوی سے خارج ہے تو اس کو مسند سببی قرار دینا واجب ہوگا، کیونکہ مسند کو جملہ لانا تقوی کے لئے ہوتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب یہاں ایک (تقوی کے لئے ہونا) منتفی ہو گیا تو دوسرا (سببی ہونا) متعین ہو جائے گا۔

وَأَمَّا عَلَىٰ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ فِيْ دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ وَهُوَ أَنَّ الْاِسْمَ لَا يُؤْتَىٰ بِهٖ مُعَرًّى عَنِ الْعَوَامِلِ إِلَّا لِحَدِيْثٍ قَدْ نَوَىٰ إِسْنَادَهُ إِلَيْهِ فَإِذَا قُلْتَ زَيْدٌ أَشْعَرْتَ قَلْبَ السَّامِعِ بِأَنَّكَ تُرِيْدُ الْإِخْبَارَ عَنْهُ فَهٰذَا تَوْطِئَةٌ لَهٗ وَتَقْدِمَةٌ لِلْإِعْلَامِ بِهٖ فَإِذَا قُلْتَ قَامَ دَخَلَ فِيْ قَلْبِهٖ دُخُوْلَ الْمَأْنُوْسِ وَهٰذَا أَشَدُّ لِلثُّبُوْتِ وَأَمْنَعُ مِنَ الشُّبْهَةِ وَالشَّكِّ وَبِالْجُمْلَةِ لَيْسَ الْإِعْلَامُ بِالشَّيْءِ بَغْتَةً مِثْلَ الْإِعْلَامِ بِهٖ بَعْدَ التَّنْبِيْهِ عَلَيْهِ وَالتَّقْدِمَةِ فَإِنَّ ذٰلِكَ يَجْرِيْ مَجْرَى تَأْكِيْدِ الْإِعْلَامِ فِي التَّقَوِّيْ وَالْإِحْكَامِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ نَحْوُ زَيْدٌ ضَرَبْتُهٗ وَزَيْدٌ مَرَرْتُ بِهٖ۔

ترجمہ اور بہر حال اس بناء پر جس کو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کو

عوامل لفظیہ سے خالی کر کے نہیں لایا جاتا ہے مگر اس بات کی وجہ سے کہ اسکی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ارادہ ہو پس جب تونے زید کہا تو تونے سامع کے دل میں یہ بات ڈالدی کہ تو اس کے بارے میں کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی لانا اس ارادۂ اخبار کی تمہید اور اس اطلاع کا مقدمہ ہے پھر جب تونے قام کہا تو یہ اس کے دل میں مانوس کی طرح داخل ہو جائیگا اور یہ ثبوتِ محکوم بہ للمحکوم علیہ کے لئے پختگی ہوگی اور شک وشبہ سے روکنا ہوگا حاصل کلام یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اس شے پر تنبیہ کے بعد خبر دینے کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ یہ طریقہ پختگی اور تقویت کے سلسلہ میں تاکیدِ اخبار کے مرتبہ میں ہے پس زید ضربتہ اور زید مررت بہ تقوی میں داخل ہو جائے گی۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ شیخ عبد القاہر جرجانی رحنے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں زید قام کے اندر تقوی کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی صرف اس صورت میں لایا جاتا ہے جب متکلم کا ارادہ اس اسم کی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ہو مثلاً جب متکلم نے زید کہا تو گویا اس نے سامع کے ذہن میں یہ بات ڈالدی کہ وہ زید سے متعلق اسکو کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس متکلم کا زید کو عوامل لفظیہ سے خالی کر کے لانا اس خبر دینے کی تمہید ہوگا۔ پھر جب متکلم نے قام کہا تو قام کی زید کی طرف اسناد سامع کے دل میں ایک مانوس چیز کی طرح داخل ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ تمہید اور اجمال کے بعد جب کوئی چیز امر مانوس بنکر دل میں داخل ہوتی ہے تو وہ پورے طور پر دل میں اتر کر جم جاتی ہے پس اس اسناد کا سامع کے دل میں جم جانا اور ایسا پختہ ہو جانا کہ اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہ رہے یہی تقوی ہے حاصل یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اور اس پر تنبیہ کرنے کے بعد خبر دینا دونوں برابر نہیں ہیں کیونکہ تنبیہ کے بعد خبر دینا تقویت اور استحکام میں تاکید کے مرتبہ میں ہے یعنی زید قام، زید قام زید قام کے مرتبہ میں ہے اور اچانک خبر دینا ایسا نہیں ہے الحاصل جب شیخ نے تقوی کا سبب یہ بیان کیا ہے تو ان کے بیان کردہ سبب تقوی کی بناء پر زید ضربتہ اور زید مررت بہ بھی تقوی میں داخل ہو جائیں گے بلکہ زید حیوان اور زید قائم جیسی مثالیں (جن میں مبتداء مقدم اور خبر مؤخر ہو) بھی تقوی میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ شیخ کے بیان کے مطابق ان مثالوں میں بھی تقوی پائی جاتی ہے۔ البتہ جن مثالوں میں خبر مقدم اور مبتداء مؤخر ہوگا ان میں تقوی نہ ہوگی۔ لیکن شیخ کے مذہب پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق تو اس وقت بھی تقوی پائی جائے گی جبکہ خبر مفرد ہو جیسے زید حیوان اور زید قائم میں حیوان اور قائم مفرد ہیں مگر تقوی موجود ہے جیسا کہ بیان کیا گیا حالانکہ ضابطہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ ماتن نے ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ خبر کا جملہ ہونا مفید تقوی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر کا مفرد ہونا مفیدِ تقوی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ کا مذہب ظاہر الفساد ہے اور قابل اعتماد سکاکی ہی کا مذہب ہے اسی ظہور فساد کی وجہ سے شارح علیہ الرحمہ نے شیخ کے مذہب کو رد کرنے سے گریز کیا ہے

بعض حضرات نے شیخ کی جمچہ گیری میں شیخ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ شیخ کی عبارت الالحدیث میں حدیث سے مراد جملہ ہے کیونکہ حدیث وہ کلام کہلاتا ہے جس کو بیان کیا گیا ہو اور اس کا اطلاق جملہ پر ہوتا ہے مفرد پر نہیں مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں شیخ کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسم عوامل لفظیہ سے خالی نہیں ہوتا مگر اس وقت جبکہ خبر جملہ ہو حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ اسم عوامل لفظیہ سے دونوں صورتوں میں خالی ہوتا ہے خبر خواہ جملہ ہو خواہ مفرد ہو۔

وَمِمَّا يَكُوْنُ الْمُسْنَدُ فِيْهِ جُمْلَةً لَا لِلسَّبَبِيَّةِ وَلَا لِلتَّقْوِىْ خَبَرُ ضَمِيْرِ الشَّانِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ لِشُهْرَةِ اَمْرِهٖ وَكَوْنِهٖ مَعْلُوْمًا مِمَّا سَبَقَ وَاَمَّا صُوْرَةُ التَّخْصِيْصِ نَحْوُ اَنَا سَعَيْتُ فِيْ سَعَيْتُ فِىْ حَاجَتِكَ وَرَجُلٌ جَاءَنِىْ فَهِىَ دَاخِلَةٌ فِى التَّقْوِىْ عَلٰى مَا مَرَّ

ترجمہ اور منجملہ ان جگہوں کے جن میں مسند جملہ ہوتا ہے نہ سببیت کے لئے ہوتا ہے اور نہ تقوی کے لئے ضمیر شان کی خبر ہے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا کیونکہ وہ مشہور ہے اور ماسبق سے معلوم ہے رہی صورت تخصیص جیسے انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاءنی سو وہ تقوی میں داخل ہے جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح یہاں سے شارح نے مصنف رحہ پر وارد کردہ اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مسند کو جملہ تقوی کے لئے لایا جاتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے اور مقام بیان میں چونکہ کسی چیز کے بیان پر اکتفا کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے اسلئے مصنف کے بیان کا مطلب یہ ہوگا کہ مسند کا جملہ ہونا صرف مفید تقوی ہوگا یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے نہ ہوگا حالانکہ مسند کا جملہ ہونا کبھی اس کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے مسند کا ضمیر شان کی خبر ہونا کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے بھی مسند کو جملہ لایا جاتا ہے مثلاً ہو زید عالم کہ اس میں خبر (مسند) جملہ ہے مگر نہ مفید تقوی ہے اور نہ سببی ہونے کی وجہ سے ہے۔ پس مصنف رحہ کو چاہئے تھا کہ وہ مسند کو جملہ لانے کی اغراض میں اس کو بھی ذکر کرتے۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے مسند کا جملہ ہونا چونکہ مشہور بین الناس تھا اور پہلے سے معلوم تھا اس لئے اس کو بیان کرنے کی زحمت نہیں کی اور پہلے سے اس طرح معلوم ہے کہ مصنف رحہ نے ضمیر شان کی بحث میں جہاں خلاف مقتضی ظاہر کلام لانے کا ذکر کیا ہے وہاں کہا ہے تو ہم ہو وہی زید عالم مکان الشان والقصۃ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر شان کی خبر صرف جملہ ہوگی کیونکہ ضمیر شان کی خبر اگر مفرد ہوتی مصنف اس کی مثال ذکر

کرتے کیونکہ مفرد میں بہ نسبت جملہ کے اختصار ہے لیکن مصنف نے مفرد کی مثال ذکر نہیں کی بلکہ جملہ کی ذکر کی ہے اس سے بطریق اشارہ یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ ضمیر شان کی خبر صرف جملہ ہوگی ہے مفرد نہیں ہوتی۔ واما صورۃ التخصیص سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ فرمانا کہ مسند کو جملہ صرف تقوی اور اس کے سببی ہونے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے کیونکہ کبھی جملہ کو تخصیص کے ارادہ سے بھی لایا جاتا ہے جیسے انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاءنی میں مسند کو جملہ بغرض تخصیص لایا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تقوی موجود ہے کیونکہ تقوی کا سبب تکرار اسناد ہے اور وہ یہاں موجود ہے لہذا تقوی حاصل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تقوی یہاں مقصود نہیں ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حصول تقوی عام ہے مقصود ہو یا غیر مقصود ہو اسلئے کہ مصنف کے قول اما کونہ جملۃ فللتقوی سے مراد ہے فلافادۃ التقوی سواء کان مقصودًا ام لا۔ الحاصل تخصیص کی یہ صورت تقوی میں داخل ہے لہذا اس کو علیحدہ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے مگر اس کے باوجود فاضل مصنف اگر یوں کہتے۔ اما کونہ جملۃ فللتقوی او لکونہ سببًا او لکونہ لضمیر الشان او للتخصیص تو بات زیادہ واضح ہوجاتی اور اعتراض وجواب کی الجھنوں میں نہ پڑنا پڑتا۔

وَاِسْمِيَّتُهَا وَ فِعْلِيَّتُهَا وَشَرْطِيَّتُهَا لِمَا مَرَّ يَعْنِيْ اَنَّ كَوْنَ الْمُسْنَدِ جُمْلَةً لِلتَّسَبُّبِيَّةِ وَ التَّقَوِّيْ وَكَوْنُ تِلْكَ الْجُمْلَةِ اِسْمِيَّةً لِلدَّوَامِ وَالثُّبُوْتِ وَ كَوْنُهَا فِعْلِيَّةً لِلتَّجَدُّدِ وَ الْحُدُوْثِ وَالدَّلَالَةِ عَلٰى اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ عَلٰى اَخْصَرِ وَجْهٍ وَكَوْنُهَا شَرْطِيَّةً لِلْاِعْتِبَارَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ اَدَوَاتِ الشَّرْطِ وَظَرْفِيَّتُهَا لِاخْتِصَارِ الْفِعْلِيَّةِ اِذْ هِيَ اَيِ الظَّرْفِيَّةُ مُقَدَّرَةٌ بِالْفِعْلِ عَلَى الْاَصَحِّ لِاَنَّ الْفِعْلَ هُوَ الْاَصْلُ فِي الْعَمَلِ وَقِيْلَ بِاسْمِ الْفَاعِلِ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِي الْخَبَرِ اَنْ يَكُوْنَ مُفْرَدًا وَرُجِّحَ الْاَوَّلُ بِوُقُوْعِ الظَّرْفِ صِلَةً لِلْمَوْصُوْلِ نَحْوُ الَّذِيْ فِي الدَّارِ اَخُوْكَ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الصِّلَةَ مِنْ مَظَانِّ الْجُمْلَةِ بِخِلَافِ الْخَبَرِ وَلَوْ قَالَ اِذِ الظَّرْفُ مُقَدَّرٌ بِالْفِعْلِ عَلَى الْاَصَحِّ لَكَانَ اَصْوَبَ لِاَنَّ ظَاهِرَ عِبَارَتِهٖ يَقْتَضِيْ اَنَّ الْجُمْلَةَ الظَّرْفِيَّةَ مُقَدَّرَةٌ بِاسْمِ الْفَاعِلِ عَلَى الْقَوْلِ الْغَيْرِ الْاَصَحِّ وَلَا يَخْفٰى فَسَادُهٗ

ترجمہ اور جملہ کا اسمیہ ہونا فعلیہ ہونا، شرطیہ ہونا انھیں وجوہ کی وجہ سے ہے جو گذر چکیں یعنی مسند کا

جملہ ہونا سببیت اور تقوی کیلئے ہوتا ہے اور اس جملہ کا اسمیہ ہونا دوام وثبوت کے لئے ہوتا ہے اور اس کا فعلیہ ہونا تجدد اور حدوث اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک پر دلالت کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اس کا شرطیہ ہونا ان مختلف اعتبارات کیلئے ہوتا ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیت کے اختصار کے لئے ہوتا ہے کیونکہ ظرفیت اصح قول پر فعل کے ساتھ مقدر ہوتی ہے اسلئے کہ عمل میں فعل ہی اصل ہے اور کہا گیا ہے کہ اسم فاعل کے ساتھ کیونکہ خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور اول کو ترجیح دی گئی ہے ظرف کے موصول کا صلہ واقع ہونے کی وجہ سے جیسے الذی فی الدار اخوک جواب دیا گیا کہ صلہ منتظر جملہ سے ہے برخلاف خبر کے اگر مصنف اذ الظرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا اس لئے کہ مصنف کی ظاہری عبارت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ قول غیر اصح پر اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اس کا فساد مخفی نہیں ہے۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ وہ جملہ جو تقوی یا سببیت کے لئے ہوتا ہے وہ اسمیہ بھی ہو سکتا ہے فعلیہ بھی شرطیہ بھی اور ظرفیہ بھی ہو سکتا ہے پس مسند کا جملہ ہونا تو تقوی اور سببیت کے لئے ہوگا مگر اس کا اسمیہ، فعلیہ وغیرہ ہونا دوسری اغراض کے لئے ہوگا چنانچہ وہ جملہ اگر اسمیہ ہے تو دوام و ثبوت پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا اور اگر فعلیہ ہے تو تجدد اور حدوث پر اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا مثلاً زید یقرأ العلم کے معنی ہوں گے زید وقتاً فوقتاً علم کی قرأت کرتا رہتا ہے اور یقرأ العلم میں اختصار بھی ہے اس طور پر کہ اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے اگر جملہ اسمیہ ذکر کیا جاتا تو یہ کہنا پڑتا حاصل منہ قراۃ العلم فی الزمان المستقبل اور یقرأ العلم کا اس جملہ کے مقابلہ میں مختصر ہونا اظہر من الشمس ہے اور اگر وہ جملہ شرطیہ ہے تو ان اعتبارات مختلفہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں جن کی تفصیل سابق میں بھی گذر چکی ہے اور مزید تفصیل علم نحو کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے اور اگر وہ جملہ ظرفیہ ہے تو وہ جملہ فعلیہ کے اختصار کے لئے ہوگا کیونکہ جملہ ظرفیہ فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہوتا ہے مثلاً زید فی الدار (جملہ ظرفیہ) زید استقر فی الدار (جملہ فعلیہ) سے مختصر ہے۔ اور جملہ ظرفیہ کے فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ظرف اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف جو متعلق (بکسر اللام) ہوگا وہ تو معمول ہوگا اور متعلق (بفتح اللام) عامل ہوگا اور عمل میں اصل چونکہ فعل ہوتا ہے اس لئے ظرف کا متعلق بنانے کے لئے اور اس میں عمل کرنے کے لئے فعل کو مقدر مانا جائے گا۔

الحاصل اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے پس اصح قول کے مطابق جب فعل مقدر مان کر جملہ فعلیہ بنایا جائے گا تو وہ جملہ فعلیہ، یقیناً جملہ ظرفیہ سے طویل ہوگا۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ظرف کا متعلق اسم فاعل کو مقدر مانا جائے گا۔ ان حضرات کے نزدیک زید فی الدار کی تقدیری عبارت ہوگی زید مستقر

فی الدار، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ظرف ترکیب میں خبر ہے اور خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور خبر، مفرد اسی صورت میں ہوگی جبکہ ظرف کا متعلق اسم فاعل ہو۔ لہٰذا ظرف کا متعلق اسم فاعل کو قرار دیا جائیگا شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں اقوال میں سے قول اول یعنی فعل کو مقدر ماننا راجح ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ظرف کبھی موصول کا صلہ واقع ہوتا ہے جیسے الذی فی الدار اخوک میں فی الدار الذی کا صلہ ہے اور صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور ظرف جملہ اس وقت ہوگا جبکہ اس کا متعلق فعل ہو اسلئے کہ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ملکر جملہ ہو جائے گا اور اسم فاعل مقدر ماننے کی صورت میں صلہ جملہ نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا پس جس صورت میں ظرف صلہ واقع ہوگا اس صورت میں فعل کا مقدر ماننا متعین ہوگا۔ اب رہ گئی وہ صورت جس میں ظرف صلہ واقع نہ ہو تو اس صورت میں تردد اور شک ہوگا کہ فعل مقدر مانا جائے یا اسم فاعل مقدر مانا جائے پس ہم غیر صلہ کو صلہ پر محمول کر کے غیر صلہ واقع ہونے کی صورت میں بھی فعل مقدر مانیں گے تاکہ مشکوک کا حمل متعین پر ہو جائے اس لئے کہ شک کیوقت متعین پر حمل کرنا اولیٰ ہے شارح نے اس وجہ ترجیح کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ غیر صلہ کا صلہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صلہ تو مواقع جملہ میں سے ہے یعنی صلہ کے لئے تو جملہ ہونا ضروری ہے۔ مگر غیر صلہ یعنی خبر، مواقع جملہ میں سے نہیں ہے کیونکہ خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور جب صلہ اور غیر صلہ میں یہ فرق موجود ہے تو غیر صلہ یعنی خبر کو صلہ پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن رح اذ ہی مقدرۃ بالفعل علی الاصح کے بجائے اگر اذ الظرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ ماتن کی عبارت اذ ہی (جس کے معنی جملہ ظرفیہ کے ہیں) اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ غیر اصح قول کے مطابق اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوگا اور اس کا فساد بالکل ظاہر ہے کیونکہ جب اسم فاعل مقدر ہوگا تو ظرف مفرد ہوگا نہ کہ جملہ کیونکہ ظرف بذات خود نہ مفرد ہوتا ہے اور نہ جملہ بلکہ وہ اپنے متعلق کے اعتبار سے مفرد یا جملہ ہوتا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ظرف کا متعلق اگر فعل ہے تو ظرف جملہ ہوگا اور اگر اسم فاعل ہے تو ظرف مفرد ہوگا الحاصل ماتن کی عبارت اذ ہی جس سے مراد جملہ ظرفیہ ہے سقم سے خالی نہیں ہے۔

وَاَمَّا تَاخِيْرُهٗ اَیِ الْمُسْنَدِ فَلِاَنَّ ذِکْرَ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ اَهَمُّ کَمَا مَرَّ فِیْ تَقْدِیْمِ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ

ترجمہ اور مسند کا مؤخر ہونا اسلئے ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ میں گذر چکا ہے۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کو مؤخر ذکر کرنا ہے اور مسند کو مؤخر اسلئے ذکر کیا جاتا

ہے کہ مسندالیہ کا ذکر اہم ہے اور اس کی اہمیت اسکی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ تقدیم مسندالیہ کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے۔

وَ اَمَّا تَقْدِيْمُهٗ اَيِ الْمُسْنَدِ فَلِتَخْصِيْصِهٖ بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَيْ لِقَصْرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ عَلَى الْمُسْنَدِ عَلٰى مَا حَقَّقْنَاهُ فِيْ ضَمِيْرِ الْفَصْلِ لِاَنَّ مَعْنٰى قَوْلِنَا تَمِيْمِيٌّ اَنَا هُوَ اَنَّهٗ مَقْصُوْرٌ عَلَى التَّمِيْمِيَّةِ لَا يَتَجَاوَزُهَا اِلَى الْقَيْسِيَّةِ نَحْوُ لَا فِيْهَا غَوْلٌ اَيْ بِخِلَافِ خُمُوْرِ الدُّنْيَا فَاِنَّ فِيْهَا غَوْلًا

ترجمہ اور مسند کو مقدم لانا اس کو مسندالیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی مسندالیہ کو مسند پر منحصر کرنے کے لئے جیسا کہ ہم نے ضمیر فصل میں اسکی تحقیق کی ہے کیونکہ تمیمی انا کے معنی یہ ہیں کہ وہ (میں) تمیمیت پر منحصر ہوں اس سے قیسیت کی طرف متجاوز نہیں ہے جیسے جنت کی شراب ہی میں سر دردی نہیں ہے برخلاف دنیا کی شراب کے کہ اس میں سر دردی ہے

تشریح مسند کی ایک حالت مسند کو مسندالیہ پر مقدم کرنا ہے مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مسند کو مسندالیہ پر اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسند کو مسندالیہ کے ساتھ خاص کیا جا سکے۔ شارح نے لقصر المسندالیہ علی المسند عبارت لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں باء مقصور پر داخل ہے یعنی مسندالیہ مقصور ہے اور مسند مقصور علیہ اور ضمیر فصل کے بیان میں ہم اس کی تحقیق کر چکے ہیں کہ لفظ اختصاص اور تخصیص کے بعد جو کلمہ باء آتا ہے وہ بکثرت مقصور پر داخل ہوتا ہے مقصور علیہ پر داخل نہیں ہوتا یعنی لفظ اختصاص کے بعد باء کا مدخول بالعموم مقصور ہوتا ہے پس اس تحقیق کے مطابق یہاں بھی باء کا مدخول یعنی مسندالیہ مقصور ہوگا اور مسند مقصور علیہ ہوگا اور یہ بات ذہن میں رکھئے کہ اردو میں ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ 'ہی' داخل کیا جائیگا چنانچہ تمیمی انا میں تمیمی جو مسند ہے مقصور علیہ ہے اور انا جو مسندالیہ ہے مقصور ہے اس کا ترجمہ ہوگا میں تمیمی ہی ہوں قیسی نہیں ہوں یعنی میں قبیلہ بنو تمیم میں منحصر ہوں ان سے متجاوز ہو کر قبیلہ بنو قیس میں داخل نہیں ہوں۔ ماتن نے لا فیہا غول مثال ذکر کی ہے اس مثال میں فیہا مع اپنے متعلق کے مسند ہے اور مقصور علیہ ہے اور غول مسندالیہ ہے اور مقصور ہے لہذا اس کا ترجمہ ہوگا جنت کی شراب ہی میں سر دردی (نشہ) نہیں ہے اس کے برخلاف دنیا کی شراب کہ اس میں سر دردی (نشہ) ہوتی ہے۔

(فوائد) قصر کا تفصیلی بیان تو انشاء اللہ آگے آئیگا لیکن اگلی عبارت کو سمجھنے کے لئے یہاں قصر سے متعلق چند اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے۔ قصر کہتے ہیں ایک چیز کو ایک کے لئے ثابت کرنا اس

کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف قصر موصوف علی الصفت کہتے ہیں موصوف کو صفت پر منحصر کرنا جیسے ما زید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) یعنی زید، وصف قیام پر منحصر ہے اس سے متجاوز ہو کر وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف کہتے ہیں صفت کو موصوف پر منحصر کرنا جیسے ما قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) یعنی وصف قیام صرف زید کے لئے ثابت ہے اس سے متجاوز ہو کر دوسرے کسی کے لئے ثابت نہیں ہے۔ پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) اضافی جس کو غیر حقیقی بھی کہتے ہیں حقیقی قصر تو یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور باقی تمام سے نفی ہو جیسے قصر موصوف علی الصفت حقیقی کے لئے ما زید الا قائم کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کے لئے صرف وصف قیام ثابت ہے اور باقی تمام اوصاف زید سے منتفی ہیں اور اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور بعض سے منتفی ہو جیسے ما زید الا قائم کا مطلب قصر اضافی کی صورت میں یہ ہوگا کہ زید کے لئے وصف قیام ثابت ہے قعود اور جلوس منتفی ہے یعنی قعود اور جلوس کے لحاظ سے قیام زید پر منحصر ہے اکل و شرب کے لحاظ سے منحصر نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فَإِنْ قُلْتَ الْمُسْنَدُ هُوَ الظَّرْفُ أَعْنِيْ فِيْهَا وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ لَيْسَ مَقْصُوْرًا عَلَيْهِ بَلْ عَلٰى جُزْءٍ مِنْهُ أَعْنِي الضَّمِيْرَ الْمَجْرُوْرَ الرَّاجِعَ إِلٰى خُمُوْرِ الْجَنَّةِ قُلْتُ الْمَقْصُوْدُ أَنَّ عَدَمَ الْغَوْلِ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْاِتِّصَافِ بِفِيْ خُمُوْرِ الْجَنَّةِ لَا يَتَجَاوَزُهُ إِلَى الْاِتِّصَافِ بِفِيْ خُمُوْرِ الدُّنْيَا وَإِنِ اعْتَبَرْتَ النَّفْيَ فِيْ جَانِبِ الْمُسْنَدِ فَالْمَعْنٰى أَنَّ الْغَوْلَ مَقْصُوْرٌ عَلٰى عَدَمِ الْحُصُوْلِ فِيْ خُمُوْرِ الْجَنَّةِ لَا يَتَجَاوَزُهُ إِلٰى عَدَمِ الْحُصُوْلِ فِيْ خُمُوْرِ الدُّنْيَا فَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْمُسْنَدِ قَصْرًا غَيْرَ حَقِيْقِيٍّ وَكَذَا الْقِيَاسُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ وَنَظِيْرُهُ مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلٰى رَبِّيْ مِنْ أَنَّ الْمَعْنٰى حِسَابُهُمْ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْاِتِّصَافِ بِعَلٰى رَبِّيْ لَا يَتَجَاوَزُهُ إِلَى الْاِتِّصَافِ بِعَلٰى غَيْرِهٖ فَجَمِيْعُ ذٰلِكَ مِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ دُوْنَ الْعَكْسِ كَمَا تَوَهَّمَهُ بَعْضُهُمْ

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ مسند تو ظرف ہے یعنی فیہا اور مسند الیہ اس پر منحصر نہیں بلکہ اس کے جزء پر منحصر ہے یعنی اس ضمیر مجرور پر جو خمور جنت کی طرف راجع ہے۔ میں جواب دوں گا کہ مقصود یہ ہے کہ عدم غول منحصر ہے اتصاف بفی خمور الجنت پر اس سے اتصاف بفی خمور الدنیا کیطرف متجاوز نہ ہوگا اور اگر تو

مسند کی جانب میں نفی کا اعتبار کرے تو معنی یہ ہونگے کہ غول منحصر ہے عدم حصول فی خمور الجنت پر اس سے عدم حصول فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہوگا پس مسندالیہ مسند پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور ایسا ہی قیاس ہے باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم و لی دین میں اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے باری تعالیٰ کے قول ان حسابہم الا علیٰ ربی میں یعنی ان کا حساب منحصر ہے اتصاف بعلی ربی پر اس سے اتصاف بعلی غیرہ کیطرف متجاوز نہیں ہوگا۔ پس یہ تمام مثالیں قصر موصوف علی الصفت کی ہیں نہ کہ اس کے عکس کی جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی رحمہ نے ماتن کی پیش کردہ مثال پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ لافیہا غول قصر مسندالیہ علی المسند کی مثال نہیں ہے بلکہ قصر مسندالیہ علی جزء المسند کی مثال ہے اس طور پر کہ مسند ظرف (فیہا) ہے اور مسندالیہ اس کے ایک جزء پر منحصر ہے یعنی مسندالیہ (عدم غول) اس ضمیر مجرور پر منحصر ہے جس کا مرجع خمور جنت ہے پس ماتن کو ایسی مثال ذکر کرنی چاہیئے تھی جس میں مسندالیہ، مسند پر منحصر ہوتا نہ کہ اس کے ایک جزء پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مسندالیہ کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی، مسندالیہ کا جزء ہو دوم یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی مسند کا جزء ہو پہلی صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع ہوگا اور دوسری صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا الحاصل یہ جملہ سالبہ نہیں ہے قضیہ معدولہ اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ قضیہ سالبہ میں محمول کی موضوع سے نفی کی جاتی ہے یعنی حرف نفی موضوع یا محمول کا جزء نہیں ہوتا بلکہ محمول کی موضوع سے نفی کرنے کے لئے آتا ہے اور قضیہ معدولہ میں حرف نفی موضوع یا محمول کا جزء ہوتا ہے اس کے ذریعہ نفی کرنا مقصود نہیں ہوتا چنانچہ معدولۃ الموضوع میں محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ المحمول میں عدم محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ الطرفین میں عدم محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔ ایک بات یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ ظرف کے لئے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اس کے متعلق (بفتح اللام) کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے پس یہاں بھی مقصور علیہ ظرف نہیں ہے بلکہ اس کا متعلق مقصور علیہ ہے اور متعلق مسند ہے لہٰذا یہاں قصر مسندالیہ علی المسند ہوگا۔ قصر مسندالیہ علی جزء المسند نہ ہوگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ حرف نفی کا اعتبار اگر مسندالیہ کی جانب میں کیا گیا تو اس صورت میں عدم غول، کون وحصول فی خمور الجنت پر منحصر ہوگا اس کے ایک جزء یعنی خمور جنت پر منحصر نہ ہوگا اور یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی عدم غول موصوف ہوگا اور کون وحصول فی خمور الجنۃ صفت ہوگی۔ شارح نے اتصاف کا لفظ ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ مثال قصر موصوف علی الصفت کی ہے۔ اب لافیہا غول کے معنی یہ ہونگے کہ عدم غول کون وحصول فی خمور الجنت پر منحصر ہے کون فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہے اور اگر حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو تو اس صورت میں غول، عدم حصول فی خمور الجنۃ پر منحصر ہوگا عدم حصول فی خمور الدنیا کی طرف متجاوز نہ ہوگا اس صورت میں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی غول موصوف ہوگا اور عدم حصول فی خمور الجنۃ اس کی صفت ہوگی بہر حال حرف نفی کا اعتبار مسندالیہ کی جانب میں ہو یا

مسند کی جانب ہیں دونوں صورتوں میں مسندالیہ، مسند پر منحصر ہوگا اس کے ایک جز پر منحصر نہ ہوگا اور "قصر" قصر اضافی اور غیر حقیقی ہوگا کیونکہ آیت میں عدم غول کو حصول فی خمور الجنت یا غول کو عدم حصول فی خمور الجنۃ پر جو منحصر کیا گیا ہے وہ صرف خمور دنیا کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے دوسرے مشروبات (لبن اور شہد وغیرہ) کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا گیا ہے اور پہلے گذر چکا کہ اس طرح کا حصر، قصر غیر حقیقی اور اضافی کہلاتا ہے لہذا یہ قصر، اضافی اور غیر حقیقی ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم ولی دین میں بھی مسندالیہ مسند پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور قصر موصوف علی الصفت ہے اس طور پر کہ لکم دینکم کے معنی ہیں تمہارا دین منحصر ہے اتصاف بکونہ لکم پر یعنی تمہارا دین اس بات پر منحصر ہے کہ وہ تمہارے لئے حاصل ہے میرے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے البتہ اس کا حصول میری امت کے افرادِ کفار کی طرف متجاوز ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قصر غیر حقیقی اور اضافی ہوگا اور مسندالیہ (دینکم) چونکہ موصوف ہے اور مسند (لکم مع اپنے متعلق کے) صفت ہے اسلئے یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا اسی طرح لی دین (میرا دین میرے ہی لئے ہے) میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ہے کیونکہ دین جس کی تقدیر ہے دینی موصوف ہے اور لی ظرف اپنے متعلق کے ساتھ صفت ہے اور چونکہ میرا دین میرے لئے حاصل ہونے پر منحصر ہے تم متعینہ کفار کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے اگرچہ میری امت کے مومنین کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز ہے اس لئے یہ قصر، قصر غیر حقیقی ہوگا۔

شارح مختصر علامہ تفتازانی رح فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے جو ذکر کیا ہے یعنی باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفت اس کی نظیر باری تعالیٰ کا قول "ان حسابہم الا علیٰ ربی" ہے یہ خیال رہے کہ یہ آیت باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفت ہونے کی نظیر ہے تقدیم مسند کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں مسند مؤخر ہے مقدم نہیں ہے اور حصر کے معنی حرف نفی اور الا سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ تقدیم سے پس حصر کے ساتھ ترجمہ ہوگا ان کا حساب میرے رب ہی پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ حسابہم، کون حساب علیٰ ربی پر منحصر ہے اتصاف بعلیٰ غیرہٖ کیطرف متجاوز نہیں ہے اور حسابہم چونکہ موصوف اور کونہ علی ربی صفت ہے اس لئے یہاں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اس آیت میں قصر حقیقی ہے اضافی اور غیر حقیقی نہیں ہے کیونکہ ان کا حساب رب کے لئے ثابت ہے اور باقی سب سے منتفی ہے بشارح کہتے ہیں کہ متن اور شرح میں جتنی مثالیں گذری ہیں وہ سب قصر موصوف علی الصفت کی ہیں چنانچہ غول، دینکم، دینی اور حسابہم موصوف ہے اور کون فی خمور الجنۃ کون لکم، کون لی اور کون علیٰ ربی صفت ہے جیساکہ خادم نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے بشارح کہتے ہیں کہ اس کے برعکس قصر صفت علی الموصوف نہیں ہے جیساکہ علامہ خلخالی کا خیال ہے کہ لا فیہا غول میں قصر صفت علی الموصوف ہے اور کون فی خمور الجنۃ (صفت) عدم غول (موصوف) پر منحصر ہے۔ خلخالی کا یہ خیال اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تقدیم مسند قصر مسند علی المسندالیہ کے لئے ہو جائے گی حالانکہ ضابطہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ تقدیم مسند قصر مسندالیہ علی المسند کے لئے ہوتی ہے اس کے برعکس کے لئے نہیں ہوتی۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ التَّقْدِیْمَ یُفِیْدُ التَّخْصِیْصَ لَمْ یُقَدَّمِ الظَّرْفُ الَّذِیْ هُوَ الْمُسْنَدُ عَلَی الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ فِیْ لَا رَیْبَ فِیْهِ وَلَمْ یَقُلْ لَا فِیْهِ رَیْبٌ لِئَلَّا یُفِیْدَ تَقْدِیْمُهٗ عَلَیْهِ ثُبُوْتَ الرَّیْبِ فِیْ سَائِرِ کُتُبِ اللّٰهِ تَعَالٰی بِنَاءً عَلَی اخْتِصَاصِ عَدَمِ الرَّیْبِ بِالْقُرْاٰنِ وَاِنَّمَا قَالَ فِیْ سَائِرِ کُتُبِ اللّٰهِ تَعَالٰی لِاَنَّهُ الْمُعْتَبَرُ فِیْ مُقَابَلَةِ الْقُرْاٰنِ کَمَا اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِیْ مُقَابَلَةِ خُمُوْرِ الْجَنَّةِ هِیَ خُمُوْرُ الدُّنْیَا لَا مُطْلَقُ الْمَشْرُوْبَاتِ وَغَیْرِهَا

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس لئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے نہیں مقدم کیا گیا اس ظرف کو کہ وہ مسند ہے مسند الیہ پر لاریب فیہ میں اور نہیں کہا لا فیہ ریب تاکہ تقدیم مسند علی المسند الیہ اللہ تعالیٰ کی دوسری تمام کتابوں میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ عدم ریب قرآن کے ساتھ خاص ہے اور ماتن نے فی سائر کتب اللہ تعالیٰ کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الٰہی ہی معتبر ہیں جیسا کہ خمورِ جنت کے مقابلہ میں خمورِ دنیا معتبر ہے نہ کہ مطلقاً مشروبات اور مطعومات۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ تقدیم مسند چونکہ تخصیص اور قصر مسند الیہ علی المسند کا فائدہ دیتی ہے اسی لئے باری تعالیٰ کے قول لاریب فیہ میں ظرف جو ترکیب میں مسند ہے اس کو مسند الیہ پر مقدم نہیں کیا گیا ہے چنانچہ لا فیہ ریب نہیں کہا گیا اور یہ اس لئے کہ اگر یہاں مسند کو مقدم کر دیا جاتا اور لا فیہ ریب کہا جاتا تو باطل کا وہم پیدا ہو جاتا اس طور پر کہ تقدیم مسند تخصیص اور حصر کا فائدہ دیتی اور ترجمہ یہ ہوتا کہ قرآن ہی میں ریب نہیں ہے البتہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب ہے حالانکہ یہ سراسر باطل ہے کیونکہ ریب نہ قرآن میں ہے اور نہ دوسری آسمانی کتابوں میں۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے فی سائر کتب اللہ کہا اور فی سائر الکتب نہیں کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الٰہی ہی معتبر ہیں تمام کتب معتبر نہیں ہیں جیسا کہ خمور جنت کے مقابلہ میں صرف خمور دنیا معتبر ہے تمام مشروبات اور مطعومات معتبر نہیں ہیں۔ پس تقدیم مسند کی صورت میں قرآن کے ساتھ عدم ریب کے خاص ہونے کی وجہ سے چونکہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب کا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے باری تعالیٰ نے ظرف یعنی مسند کو مقدم نہیں کیا اور لا فیہ ریب نہیں کہا۔

اَوِ التَّنْبِیْهِ عَطْفٌ عَلٰی تَخْصِیْصِهٖ اَیْ تَقْدِیْمُ الْمُسْنَدِ لِلتَّنْبِیْهِ مِنْ اَوَّلِ الْاَمْرِ عَلٰی اَنَّهٗ اَیِ الْمُسْنَدُ خَبَرٌ لَا نَعْتٌ اِذِ النَّعْتُ لَا یَتَقَدَّمُ عَلٰی

الْمَنْعُوْتِ وَ اِنَّمَا قَالَ مِنْ اَوَّلِ الْاَمْرِ لِاَنَّهٗ رُبَّمَا يُعْلَمُ اَنَّهٗ خَبَرٌ لَا نَعْتٌ بِالتَّأَمُّلِ فِي الْمَعْنٰى وَالنَّظْرِ اِلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَرِدْ فِي الْكَلَامِ خَبَرٌ الْمُبْتَدَأِ كَقَوْلِهٖ **شعر** لَهٗ هِمَمٌ لَا مُنْتَهٰى لِكِبَارِهَا ؛ وَهِمَّتُهُ الصُّغْرٰى اَجَلُّ مِنَ الدَّهْرِ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ هِمَمٌ لَهٗ اَوِ التَّفَاؤُلِ نَحْوُ

ع سَعِدَتْ بِغُرَّةِ وَجْهِكَ الْاَيَّامُ

ترجمہ تنبیہ، تخصیصہ پر معطوف ہے یعنی مسند کو مقدم کرنا اول امر میں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ وہ یعنی مسند خبر ہے نعت نہیں ہے اسلئے کہ نعت، منعوت پر مقدم نہیں ہوتی ہے۔ اور مصنف نے من اول الامر اس لئے کہا ہے کہ بسا اوقات یہ بات کہ وہ خبر ہے نعت نہیں معنی میں غور کرکے اور اس بارے میں غور کرکے کہ کلام میں مبتدا کی خبر نہیں آئی معلوم ہوجاتی ہے جیسے شاعر کا قول ؎ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی ہمتیں ہیں کہ ان کی بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے آپ کی چھوٹی سی ہمت زمانہ کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ شاعر نے "ھمم لہ" نہیں کہا۔ یا نیک فالی کے لئے جیسے تیرے حسین چہرے سے زمانہ سعید ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کا لفظ مصنف کے قول تخصیصہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند کو اس لئے مقدم کرتے ہیں تاکہ شروع ہی سے اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ صفت اپنے موصوف پر کبھی مقدم نہیں ہوتی البتہ خبر اپنے مبتداء پر مقدم ہوجاتی ہے پس مسند کا مقدم ہونا مخاطب کو شروع ہی میں اس بات سے آگاہ کردیگا کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے۔ مصنف رحؒ نے من اول الامر کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ کبھی تاخیر مسند کی صورت میں اس کا خبر ہونا اور صفت نہ ہونا معنی میں غور وفکر کرنے سے بھی معلوم ہوجاتا ہے اور اس بات میں غور وفکر کرنے سے بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ کلام میں اس کے بعد مبتداء کی خبر نہیں آئی ہے یعنی اگر یہ خبر نہیں ہے تو پھر مبتداء کی خبر کیا ہے۔ پس لامحالہ یہ خبر ہوگی۔ الحاصل کبھی مسند کو مقدم اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ اول وہلہ میں اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ شعر ہے ؎ لہ ھمم لامنتھی لکبارھا ؛ وھمتہ الصغری اجل من الدھر۔ اس شعر میں لہ مسند مقدم ہے اور ہمم مبتدا ہے اور لامنتھی لکبارھا صفت ہے اگر لہ مسند کو ہمم سے مؤخر کردیا جاتا تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ لہ ہمم کی صفت ہے خبر نہیں ہے۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے اور اول وہلہ میں یہ بتلانے کے لئے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے لہ مسند کو مقدم کردیا گیا، اور مؤخر کرکے ہمم لہ نہیں کہا گیا۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام ہمتیں بلند ہیں۔ اگرچہ بعض بعض

سے اپنے متعلق کے اعتبار سے اعلیٰ ہیں مثلاً آپ کی غزوۂ بدر، احد اور فتح مکہ سے متعلق ہمت اس ہمت سے بڑی ہے جو ہوازن سے متعلق ہے۔ الغرض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمتیں اس قدر بلند ہیں کہ ان کی کوئی حد نہیں اور آپ کی معمولی سی ہمت بھی زمانہ سے یا زمانہ کی ہمتوں سے یا زمانہ والوں کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی تفاؤل یعنی نیک فال لینے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیتے ہیں یعنی اول وہلہ میں سامع کو خوش کن بات سنانے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے شاعر کہتا ہے ے سعدت بغرة وجهك الايام ÷ وتزينت ببقاءك الايام۔ تیرے چہرے کے جمال سے زمانہ سعید اور خوش بخت ہوگیا اور تیری زندگی سے زمانہ آراستہ ہوگیا۔ اس شعر میں سعدت مسند کو بطور تفاؤل مقدم کیا گیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہاں مسند فعل ہے اور فعل کا فاعل پر مقدم کرنا واجب ہے لہذا فعل (مسند) کی تقدیم تفاؤل کے لئے کیسے ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال کوفیین کے مذہب پر مبنی ہے جو تقدیم فاعل علی الفعل کی اجازت دیتے ہیں اور بصریین جو اس کی اجازت نہیں دیتے بلکہ تقدیم فعل کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر مبنی نہیں ہے۔

أَوِ التَّشْوِيقِ إِلَى ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِأَنْ يَكُوْنَ فِي الْمُسْنَدِ الْمُتَقَدِّمِ طُوْلٌ يُشَوِّقُ النَّفْسَ إِلَى ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَيَكُوْنُ لَهُ وَقْعٌ فِي النَّفْسِ وَمَحَلٌّ مِنَ الْقُبُوْلِ لِأَنَّ الْحَاصِلَ بَعْدَ الطَّلَبِ أَعَزُّ مِنَ الْمُنْسَاقِ بِلَا تَعَبٍ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ ثَلَاثَةٌ هٰذَا هُوَ الْمُسْنَدُ الْمُتَقَدِّمُ الْمَوْصُوْفُ بِقَوْلِهِ تُشْرِقُ مِنْ أَشْرَقَ بِمَعْنَى صَارَ مُضِيْئًا الدُّنْيَا فَاعِلُ تُشْرِقُ وَالْعَائِدُ إِلَى الْمَوْصُوْفِ هُوَ الضَّمِيْرُ الْمَجْرُوْرُ فِي بَبَهْجَتِهَا ÷ أَيْ بِحُسْنِهَا وَنَضَارَتِهَا أَيْ تَصِيْرُ الدُّنْيَا مُنَوَّرَةً بِبَهْجَةِ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ وَبَهَائِهَا وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ الْمُتَأَخِّرُ هُوَ قَوْلُهُ شَمْسُ الضُّحٰى وَأَبُوْ إِسْحٰقَ وَالْقَمَرُ

ترجمہ یا (سامعین کے اندر) ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے بایں طور کہ مسند مقدم میں ایسا طول ہو جو نفس کو ذکر مسند الیہ کا مشتاق بنا دے پس نفس میں اس کی وقعت ہوگی اور قبولیت کا ایک محل ہوگا اسلئے کہ طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز سے عزیز تر ہوتی ہے جیسے شاعر کا قول ے تین چیزیں، یہ مسند مقدم ہے جو اس کے قول تشرق کے ساتھ موصوف ہے۔ تشرق اشرق بمعنی صار مضیئاً سے ماخوذ ہے الدنیا تشرق کا فاعل ہے اور موصوف کی طرف لوٹنے والی وہ ضمیر مجرور ہے ببہجتہا میں یعنی ان کے حسن اور تر و تازگی کی وجہ سے یعنی دنیا منور ہوگئی ان تین چیزوں کے

حسن اور رونق سے اور مسند الیہ مؤخر اس کا قول شمس الضحیٰ ابو اسحق اور قمر ہے۔

تشریح مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ کبھی سامعین کے دل میں ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے اس طور پر کہ مسند جو مقدم ہے وہ ایسے ایک چند اوصاف پر مشتمل ہو جو مسند الیہ کے ساتھ متعلق ہوں اور ان اوصاف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مسند میں قدرے طول ہو جو نفس کو ذکر مسند الیہ کا مشتاق بنا دے پھر اس کی وجہ سے مسند الیہ کی نفس میں وقعت ہوگی اور اس کی قبولیت کا ایک محل ہوگا کیونکہ جو چیز طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں اوقع فی النفس بھی ہوتی ہے اور اَلَذّ اور اَعَزّ بھی ہوتی ہے جیسے معتصم باللہ کی مدح میں محمد بن وہیب کا یہ شعر ہے ؎ ثلاثۃ تشرق الدنیا ببہجتہا ﴿ شمس الضحیٰ وابو اسحاق والقمر

اس شعر میں ثلاثۃ مسند ہے اور مقدم ہے اور اس کی صفت تشرق الدنیا ببہجتہا جملہ ہے اور جملہ اگر صفت واقع ہو تو اس میں ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے جو موصوف کی طرف راجع ہو پس یہاں عائد وہ ضمیر مجرور ہے جو ببہجتہا میں مذکور ہے تشرق از افعال بمعنی صار مضیئًا، الدنیا تشرق کا فاعل ہے۔ بہجت کے معنی رونق کے ہیں اور نضارت کے معنی تازگی کے ہیں بہاء کے معنی بھی رونق کے ہیں اور شمس الضحیٰ وابو اسحاق والقمر مسند الیہ مؤخر ہے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے تین چیزیں ایسی ہیں جن کی چمک دمک سے دنیا روشن ہو گئی شمس الضحیٰ (چاشت کے وقت کا آفتاب) ابو اسحاق خلیفہ اور ماہتاب۔ ابو اسحاق خلیفہ معتصم باللہ کی کنیت ہے۔ شاعر نے ابو اسحاق کو شمس و قمر کے درمیان لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خلیفہ ابو اسحاق آفتاب اور ماہتاب سے بہتر ہے کیونکہ مقولہ مشہور ہے خیر الامور اوساطہا۔

تَنْبِيْهٌ كَثِيْرٌ مِمَّا ذُكِرَ فِي هٰذَا الْبَابِ يَعْنِيْ بَابَ الْمُسْنَدِ وَالَّذِيْ قَبْلَهٗ يَعْنِيْ بَابَ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِهِمَا كَالذِّكْرِ وَالْحَذْفِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ التَّعْرِيْفِ وَالتَّنْكِيْرِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ وَالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيْدِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا سَبَقَ وَاِنَّمَا قَالَ كَثِيْرٌ لِاَنَّ بَعْضَهَا مُخْتَصٌّ بِالْبَابَيْنِ كَضَمِيْرِ الْفَصْلِ الْمُخْتَصِّ بِمَا بَيْنَ الْمُسْنَدِ وَالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَكَكَوْنِ الْمُسْنَدِ فِعْلًا فَاِنَّهٗ مُخْتَصٌّ بِالْمُسْنَدِ اِذْ كُلُّ فِعْلٍ مُسْنَدٌ دَائِمًا

ترجمہ تنبیہ۔ بہت سے احوال جو اس باب میں یعنی باب مسند میں اور اس میں جو اس سے پہلے ہے یعنی باب مسند الیہ میں مذکور ہوئے ہیں وہ انہیں دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں جیسے ذکر حذف اور ان دونوں کے علاوہ تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقیید اور ان کے علاوہ جو ماقبل میں

مذکور ہو چکے۔ مصنف نے کثیر کا لفظ اس لئے کہا ہے کہ بعض احوال انہی دو بابوں کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کہ وہ اس نسبت کے ساتھ مختص ہے جو مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہوتی ہے اور جیسے مسند کا فعل ہونا کہ یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ جو احوال باب مسند اور باب مسند الیہ میں ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے اکثر وبیشتر احوال جیسے ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقیید، ابدال، تاکید اور عطف وغیرہ ان ہی دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ مفعول بہ، حال، تمیز وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعض احوال ایسے ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کہ وہ اس حکم اور نسبت کے ساتھ خاص ہے جو مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہوتا ہے اور مسند کا فعل ہونا کہ یہ بھی مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔ پس ان ہی بعض احوال کی وجہ سے مصنف نے کثیر ما ذکر کہا ہے جمیع ما ذکر نہیں کہا۔

وَقِيْلَ هُوَ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ جَمِيْعَهَا لَا يَجْرِىْ فِىْ غَيْرِ الْبَابَيْنِ كَالتَّعْرِيْفِ فَاِنَّهٗ لَا يَجْرِىْ فِى الْحَالِ وَالتَّمْيِيْزِ وَكَالتَّقْدِيْمِ فَاِنَّهٗ لَا يَجْرِىْ فِى الْمُضَافِ اِلَيْهِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ قَوْلَنَا جَمِيْعُ مَا ذُكِرَ فِى الْبَابَيْنِ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِهِمَا لَا يَقْتَضِىْ اَنْ يَجْرِىَ شَىْءٌ مِنَ الْمَذْكُوْرَاتِ فِىْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِىْ هِىَ غَيْرُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَالْمُسْنَدِ فَضْلًا عَنْ اَنْ يَجْرِىَ كُلٌّ مِنْهَا فِيْهِ اِذْ يَكْفِىْ لِعَدَمِ الْاِخْتِصَاصِ بِالْبَابَيْنِ ثُبُوْتُهٗ فِىْ شَىْءٍ مِمَّا يُغَايِرُهُمَا فَافْهَمْ وَالْفَطِنُ اِذَا اَتْقَنَ اِعْتِبَارَ ذٰلِكَ فِيْهِمَا اَىْ فِى الْبَابَيْنِ لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ اِعْتِبَارُهٗ فِىْ غَيْرِهِمَا مِنَ الْمَفَاعِيْلِ وَالْمُلْحَقَاتِ بِهَا وَالْمُضَافِ اِلَيْهِ

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تمام احوال ان دو بابوں کے علاوہ میں جاری نہیں ہیں جیسے تعریف کہ یہ حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی ہے اور جیسے تقدیم کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہمارا قول جمیع ما ذکر فی البابین غیر مختص بہما، اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ مذکورہ احوال میں سے کوئی شی ان امور میں سے ہر ایک میں جاری ہو جو مسند الیہ اور مسند کا غیر ہے چہ جائیکہ ان میں سے ہر ایک اس میں جاری ہو کیونکہ دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کسی ایسی شے میں اس کا ثبوت ہو جو ان دونوں کا غیر ہو۔ خوب سمجھ لو۔ اور جب ذہین آدمی نے ان کثیر احوال کا اعتبار دونوں بابوں میں خوب سمجھ لیا تو ان دونوں کے علاوہ میں

یعنی مفاعیل، ملحقات اور مضاف الیہ میں ان کا اعتبار کرنا اس پر مخفی نہیں رہے گا۔

تشریح شارح نے مصنف کے قول کثیر کا فائدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ مصنف نے کثیر کہا اور جمیع نہیں کہا کیونکہ بعض احوال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص ہیں اگر مصنف کثیر کے بجائے جمیع کہتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ بعض احوالِ مذکورہ جیسے ضمیر فصل اور مسند کا فعل ہونا ان کے ساتھ خاص ہیں۔ قیل سے شارح نے علامہ زوزنی کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علامہ زوزنی فرماتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول کثیر سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تمام احوالِ مذکورہ مسند الیہ اور مسند کے علاوہ میں جاری نہیں ہوتے کیونکہ تعریف مثلاً حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی۔ اگر مصنف کثیر کے بجائے جمیع کہتے تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے علاوہ میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہ اس بات کا تقاضہ کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ہر ہر حال غیر مسند الیہ اور غیر مسند کے ہر ہر فرد میں جاری ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ تعریف اور تقدیم جو احوالِ مذکورہ میں سے ہیں ان میں سے ہر ایک مسند الیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں نہیں پائے جاتے ہیں مثلاً غیر مسند الیہ اور غیر مسند کے افراد میں سے حال، تمیز اور مضاف الیہ ہیں مگر تعریف حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اگرچہ مفعول بہ میں جاری ہوتی ہے اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی اگرچہ مفعول بہ میں جاری ہوتی ہے پس اس غلطی سے بچنے کے لئے فاضل مصنف نے کثیر مما ذکر فرمایا جمیع ما ذکر نہیں فرمایا۔ علامہ زوزنی پر رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس قول میں نظر ہے اسلئے کہ ہمارا قول جمیع ما ذکر فی الابابین غیر مختص بہما اس بات کا بھی تقاضہ نہیں کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ایک حال مسند الیہ اور مسند کے علاوہ ہر ہر فرد میں جاری ہو چہ جائیکہ اس بات کا تقاضہ کرے کہ ان احوال میں سے ہر ہر حال مسند الیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں جاری ہو کیونکہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال کا مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال مسند الیہ اور مسند کے غیر کے کسی ایک فرد میں جاری ہو جائے جیسا کہ مفعول بہ میں جاری ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جمیع ما ذکر فی الابابین غیر مختص بہما رفع ایجاب کلی ہے اور ایجاب کلی رفع سلب جزئی سے متحقق ہو جاتا ہے۔ یعنی بابین میں مذکورہ تمام احوال کا بابین کے ساتھ مختص نہ ہونا اس وقت متحقق ہو جائے گا جب بعض احوال بابین کے ساتھ مختص نہ ہوں اگرچہ بعض مختص ہوں اور جب ایسا ہے تو جمیع ما ذکر کہنے سے وہ خرابی لازم نہیں آئے گی جس کی نشاندہی علامہ زوزنی نے کی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زوزنی پر جو رد کیا گیا ہے اس کو ذرا دھیان دیکر سمجھنا ہوگا والفطن سے مصنفؒ کہتے ہیں کہ وہ احوال جو مسند الیہ اور مسند میں مذکور ہوئے ہیں جب مسند الیہ اور مسند میں ان کے اعتبار کرنے کو ایک ذہین آدمی سمجھ گیا تو پھر مسند الیہ اور مسند کے علاوہ یعنی مفعول، تمیز، حال اور مضاف الیہ میں ان کے

اعتبار کرنے کو سمجھنا کوئی دشوار نہیں ہے مثلاً جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسندالیہ کو ضیقِ مقام کی وجہ سے حذف کردیا جاتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی کوئی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کو بھی ضیقِ مقام کی وجہ سے حذف کردیا جاتا ہے اسی طرح جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسندالیہ کے لئے بدل لانا زیادتِ تقریر کے لئے ہوتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کے لئے بھی بدل لانا زیادتِ تقریر کے لئے ہوتا ہے۔

جمیل غفرلہ ولوالدیہ ۲۱ رمضان ۱۴۱۶ھ

اَحْوَالُ مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ قَدْ اُشِیْرَ فِی التَّنْبِیْہِ اِلٰی اَنَّ کَثِیْرًا مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ السَّابِقَۃِ یَجْرِیْ فِیْ مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ لٰکِنْ ذُکِرَ فِیْ ھٰذَا الْبَابِ تَفْصِیْلُ بَعْضٍ مِنْ ذٰلِکَ لِاِخْتِصَاصِہٖ بِمَزِیْدِ بَحْثٍ وَمَھَّدَ لِذٰلِکَ مُقَدِّمَۃً

ترجمہ متعلقاتِ فعل کے احوال، تنبیہ کے تحت اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بہت سے اعتبارات سابقہ متعلقاتِ فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان اعتبارات میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے کیونکہ یہ بعض زائد بحث کے ساتھ مختص ہے اور مصنف نے اس کے لئے مقدمہ کے طور پر ایک تمہید بیان کی ہے۔

تشریح فاضل مصنف نے اس باب میں تین مقاصد ذکر کئے ہیں (۱) حذفِ مفعول بہ کے نکات (۲) مفعول بہ کو فعل پر مقدم کرنے کے نکات (۳) فعل کے بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنے کے نکات۔ پہلے مقصد کے لئے مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول سے تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کے تحت مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بہت سے اعتبارات جو مسندالیہ اور مسند کے ابواب کے تحت ذکر کئے گئے ہیں متعلقاتِ فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے تمام کی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے اور جن بعض کی تفصیل اس باب میں ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بعض میں بحث سابق سے زائد بحث ہے یعنی سابق میں جو نکات بیان کئے گئے ہیں اس باب میں ان بعض احوال کے کچھ زائد نکات ذکر کئے گئے ہیں

فَقَالَ اَلْفِعْلُ مَعَ الْمَفْعُوْلِ کَالْفِعْلِ مَعَ الْفَاعِلِ فِیْ اَنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذِکْرِہٖ مَعَہٗ اَیْ ذِکْرِ کُلٍّ مِنَ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ مَعَ الْفِعْلِ اَوْ ذِکْرِ الْفِعْلِ مَعَ کُلٍّ مِنْھُمَا اِفَادَۃُ تَلَبُّسِہٖ بِہٖ اَیْ تَلَبُّسِ الْفِعْلِ بِکُلٍّ مِنْھُمَا اَمَّا بِالْفَاعِلِ

فَمِنْ جِهَةِ وُقُوْعِهٖ عَنْهُ وَ اَمَّا بِالْمَفْعُوْلِ فَمِنْ جِهَةِ وَقُوْعِهٖ عَلَيْهِ لَا اِفَادَةُ وُقُوْعِهٖ مُطْلَقًا اَیْ لَيْسَ الْغَرَضُ مِنْ ذِكْرِهٖ مَعَهٗ اِفَادَةَ وُقُوْعِ الْفِعْلِ وَثُبُوْتِهٖ فِیْ نَفْسِهٖ مِنْ غَيْرِ اِرَادَةِ اَنْ يُعْلَمَ مِمَّنْ وَقَعَ وَعَلٰى مَنْ وَقَعَ اِذْ لَوْ اُرِيْدَ ذٰلِكَ لَقِيْلَ وَقَعَ الضَّرْبُ اَوْ وُجِدَ اَوْ ثَبَتَ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ الْفَاعِلِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ لِكَوْنِهٖ عَبَثًا۔

ترجمہ پس ماتن نے کہا فعل کا حال مفعول کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ فعل کا حال، اس بارے میں کہ اس کے ساتھ اس کے ذکر کرنے کی غرض یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کے فعل کے ساتھ ذکر کرنے کی غرض یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل کے ذکر کرنے کی غرض فعل کا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ تلبس کا فائدہ دینا ہے بہر حال فاعل کے ساتھ تو اسلئے کہ فعل کا فاعل سے وقوع ہوتا ہے اور بہر حال مفعول کے ساتھ اس لئے کہ فعل کا مفعول پر وقوع ہوتا ہے نہ کہ مطلقاً اس کے وقوع کا فائدہ دینا یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کی غرض فی نفسہ فعل کے وقوع اور اس کے ثبوت کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہے اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ یہ معلوم ہو کہ فعل کس سے واقع ہوا اور کس پر واقع ہوا اسلئے کہ اگر یہ ہی مقصود ہو تو کہا جائیگا وقع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت فاعل یا مفعول کا ذکر کئے بغیر اسلئے کہ یہ عبث ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف رحؒ نے مقصد اول (حذف مفعول بہ کے نکات) کے لئے ایک مقدمہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فعل کا حال مفعول بہ کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ اس کا حال ہے یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کرنے کی ایک ہی غرض ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ متکلم ان دونوں میں سے ہر ایک کو فعل کے ساتھ ذکر کر کے سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ فعل کا تلبس (تعلق اور ارتباط) ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہوتا ہے یعنی فاعل اور مفعول بہ فعل کے ساتھ افادۂ تلبس کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں اگرچہ تلبس کی جہتیں مختلف ہوتی ہیں چنانچہ فاعل کے ساتھ اس جہت سے تلبس ہوتا ہے کہ فعل فاعل سے واقع (صادر) ہوا ہے اور مفعول بہ کے ساتھ اس جہت سے کہ فعل اس پر واقع ہوا ہے اس بات کو جاننے کا ارادہ کئے بغیر کہ فعل کس سے واقع (صادر) ہوا اور کس پر واقع ہوا نفیاً یا اثباتاً مطلقا وقوع فعل کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اگر یہ ہی مقصود ہوتا تو وقع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت الضرب کہنا کافی ہوتا فاعل یا مفعول بہ کو ذکر کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس صورت میں فاعل یا مفعول بہ کا ذکر کرنا عبث ہے اور عبث اس لئے ہے کہ اس صورت میں فعل فاعل یا مفعول بہ کا محتاج نہیں ہوگا اور بلغاء کے نزدیک

غیر محتاج الیہ عبث ہوتا ہے لہٰذا فاعل یا مفعول بہ کا اس صورت میں ذکر کرنا عبث ہے۔
(فوائد) مصنف کی عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے اگرچہ دوسرے مفاعیل فیہ، لہ، معہ بلکہ تمام متعلقات بھی فعل کے ساتھ افادۂ تلبس کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً مفعول فیہ کے ساتھ اسلئے کہ فعل اس میں واقع ہوتا ہے اور مفعول لہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور مفعول معہ کے ساتھ اسلئے کہ فعل اس کے ساتھ کیا جاتا ہے وغیر ذالک۔
اور مفعول بہ مراد ہونے پر قرینہ ایک تو شارح کی عبارت واما بالمفعول بہ فمن جہتہ وقوعہ علیہ ہے کیونکہ وقوع فعل مفعول بہ پر ہوتا ہے دوسرے مفاعیل پر نہیں ہوتا۔ دوسرا قرینہ خود مصنف کی عبارت نزل الفعل المتعدی منزلۃ اللازم ہے کیونکہ مفعول بہ فعل متعدی ہی کے لئے ہوتا ہے فعل لازم کے لئے نہیں ہوتا اور دوسرے مفاعیل دونوں کے لئے ہوتے ہیں تیسرا قرینہ یہ ہے کہ یہ عبارت مقصد اول کی تمہید ہے اور مقصد اول ہے حذف مفعول بہ کے نکات کا بیان۔ پس معلوم ہوا کہ اس عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے یہاں یہ سوال ہوگا کہ جب مفعول بہ کے علاوہ دوسرے مفاعیل بھی افادۂ تلبس کے لئے فعل کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں تو مصنف رح نے خاص طور پر مفعول بہ کی بحث کو کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے مفاعیل کے مقابلہ میں مفعول بہ فاعل سے قریب تر ہے اور اس کا حذف کثیر ہے اسلئے مفعول بہ کی بحث کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا اور رہے دوسرے مفاعیل اور متعلقات تو اسی پر قیاس کر کے ان کے حکم کو جان لیا جائے گا ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے مصنف کی عبارت من ذکرہ معہ میں ضمیروں کے مرجع میں شارح نے دو احتمال ذکر کئے ہیں (۱) پہلی ضمیر کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کے اعتبار سے ضمیر مفرد لائی گئی ہے اور دوسری ضمیر کا مرجع فعل ہے (۲) پہلی ضمیر کا مرجع فعل ہے اور دوسری کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے امام دسوقی فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی کے موید دو امر ہیں اول تو یہ کہ مصنف نے کہا الفعل مع المفعول کالفعل مع الفاعل اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر ثانی (معہ) فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور جب ضمیر ثانی ان دونوں کی طرف راجع ہے تو ضمیر اول (ذکرہ) فعل کی طرف راجع ہوگی دوسرا مؤید مصنف کی عبارت تلبسہ بہ ہے کہ اس میں ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور چونکہ دو کلام کا ایک نہج پر ہونا اولیٰ ہے اسلئے مناسب ہوگا کہ من ذکرہ معہ میں بھی ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہو لیکن ہم کہتے ہیں کہ احتمال اول کے مؤید بھی دو امر ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کے وضع کردہ عنوان احوال متعلقات الفعل میں متعلقات (فاعل مفعول) کا ذکر پہلے ہے اور فعل کا بعد میں لہٰذا من ذکرہ معہ میں بھی یہی ترتیب ہونی چاہیئے اور یہ ترتیب احتمال اول کی صورت میں ہوسکتی ہے نہ کہ ثانی کی صورت میں۔ دوم یہ کہ کلمہ مع عام طور پر متبوع

پرداخل ہوتا ہے اور فاعل اور مفعول کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل متبوع ہوتا ہے اور فاعل ومفعول تابع اس لئے کہ فعل عامل ہے اور فاعل ومفعول معمول ہیں اور عامل معمول سے اقوی ہوتا ہے اور متبوع بھی چونکہ اپنے تابع سے اقوی ہوتا ہے اسلئے عامل یعنی فعل متبوع ہوگا اور معمول تابع ہوگا۔ بہرحال جب ایسا ہے تو معہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہوگا اور جب معہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہے تو ذکرہ کی ضمیر کا مرجع فاعل ومفعول ہوگا اور یہی احتمال اول ہے۔ الحاصل احتمال اول کے لئے بھی دو امر مؤید ہیں یہ خیال رہے کہ کلمہ مع کا متبوع پر داخل ہونا غالب ہے ورنہ کبھی کبھی کلمہ مع تابع پر بھی داخل ہو جاتا ہے چنانچہ ماتن رح کے قول۔ الفعل مع المفعول کالفعل مع الفاعل میں دونوں جگہ کلمہ مع تابع پر داخل کیا گیا ہے۔ شارح نے فاعل کے ساتھ فعل کے تعلق اور تلبس کو بیان کرنے کے لئے صرف من جہۃ وقوعہ عنہ فرمایا ہے اور من جہۃ وقوعہ عنہ اور قیامہ بہ نہیں فرمایا حالانکہ فاعل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس سے فعل کا وقوع اور صدور ہوتا ہو جیسے ضرب زید عمرا۔ دوم وہ جس کے ساتھ فعل قائم ہو جیسے مَرِضَ زیدٌ اور مَاتَ بکرٌ پس ان دونوں قسموں کو شامل کرنے کے لئے شارح کو وقوعہ عنہ کے بعد اوقیامہ بہ بھی کہنا چاہیئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ فعل متعدی للمفعول بہ میں کلام ہے اور ایسے فعل متعدی کا فاعل سے بالاختیار وقوع اور صدور ہوتا ہے فاعل کے ساتھ قیام نہیں ہوتا۔ اس لئے شارح نے صرف من جہۃ وقوعہ عنہ فرمایا ہے اور اس کے بعد اوقیامہ بہ نہیں فرمایا۔ جمیل احمد عفرلہ

فَاِذَا لَمْ یُذْکَرِ الْمَفْعُوْلُ بِہٖ مَعَہٗ اَیْ مَعَ الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّی الْمُسْنَدِ اِلٰی فَاعِلِہٖ فَالْغَرَضُ اِنْ کَانَ اِثْبَاتُہٗ اَیْ اِثْبَاتُ الْفِعْلِ لِفَاعِلِہٖ اَوْ نَفْیُہٗ عَنْہُ مُطْلَقًا اَیْ مِنْ غَیْرِ اِعْتِبَارِ عُمُوْمٍ فِی الْفِعْلِ بِاَنْ یُرَادَ جَمِیْعُ اَفْرَادِہٖ اَوْ خُصُوْصٍ بِاَنْ یُرَادَ بَعْضُہَا وَمِنْ غَیْرِ اِعْتِبَارِ تَعَلُّقِہٖ بِمَنْ وَقَعَ عَلَیْہِ فَضْلًا عَنْ عُمُوْمِہٖ وَخُصُوْصِہٖ نُزِّلَ الْفِعْلُ الْمُتَعَدِّی مَنْزِلَۃَ اللَّازِمِ وَلَمْ یُقَدَّرْ لَہٗ مَفْعُوْلٌ لِاَنَّ الْمُقَدَّرَ کَالْمَذْکُوْرِ فِیْ اَنَّ السَّامِعَ یَفْہَمُ مِنْہُمَا اَنَّ الْغَرَضَ الْاِخْبَارُ بِوُقُوْعِ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ بِاِعْتِبَارِ تَعَلُّقِہٖ بِمَنْ وَقَعَ عَلَیْہِ فَاِنَّ قَوْلَنَا فُلَانٌ یُعْطِی الدَّنَانِیْرَ یَکُوْنُ لِغَرَضِ بَیَانِ جِنْسِ مَا یَتَنَاوَلُہُ الْاِعْطَاءُ لَا لِبَیَانِ کَوْنِہٖ مُعْطِیًا وَیَکُوْنُ کَلَامًا مَعَ مَنْ اَثْبَتَ لَہُ الْاِعْطَاءَ غَیْرَ الدَّنَانِیْرِ لَا مَعَ مَنْ نَفٰی اَنْ یُوْجَدَ مِنْہُ الْاِعْطَاءُ

ترجمہ پس جب مفعول بہ ذکر نہ کیا گیا ہو اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف مسند ہے پس اگر مقصد مطلقاً فعل کا اثبات ہو اس کے فاعل کے لئے یا اس سے مطلقاً فعل کی نفی مقصو

ہو فعل میں عموم کا اعتبار کئے بغیر اس طور پر کہ اس کے تمام افراد مراد ہوں یا خصوص کا اس طور پر کہ اس کے بعض افراد مراد ہوں اور اس کے تعلق کا اس شخص کے ساتھ اعتبار کئے بغیر جس پر وہ واقع ہوا ہے چہ جائیکہ اس کے عموم اور خصوص کا اعتبار ہو تو فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے مفعول مقدر نہیں مانا جائیگا کیونکہ مقدر مذکور کے مانند ہوتا ہے اس بات میں کہ سامع دونوں سے یہ ہی سمجھتا ہے کہ فاعل سے وقوع فعل کی خبر دینا مقصود ہے اس کے اس شخص کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے جس پر وہ واقع ہوا ہے اسلئے کہ ہمارا قول فلان یعطی الدنانیر اس چیز کی جنس کو بیان کرنے کی غرض سے ہوگا جس کو فعل اعطاء شامل ہے اس کے معطی ہونے کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے اور یہ کلام اس شخص کے ساتھ ہوگا جو فلاں کے لئے غیر دنانیر کی اعطاء کو ثابت کرتا ہو نہ کہ اس شخص کے ساتھ جو فلاں سے وجودِ اعطاء کی نفی کرتا ہو۔

تشریح مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب اور مسند ہے مفعول بہ کو ذکر نہ کیا گیا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس ترکیب سے صرف یہ مقصد ہو کہ مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کی جائے اس فعل میں نہ تو عموم معتبر ہو کہ اس کے تمام افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ خصوص معتبر ہو کہ اس کے بعض افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ اس فعل کے اس کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو جس پر وہ فعل واقع ہوا ہے یعنی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار نہ ہو۔ چہ جائیکہ اس مفعول میں عموم و خصوص کا اعتبار کیا جائے دوم یہ کہ اس غیر مذکور مفعول کے ساتھ اس فعل کے تعلق کا اعتبار کیا جائے اس دوسری قسم کا بیان تو آگے آئے گا مگر پہلی قسم میں جبکہ مفعول کے ساتھ فعل کا تعلق مقصود نہ ہو اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ قرینہ کی دلالت کے واسطے سے مقدر، مذکور کے مانند ہو جاتا ہے یعنی مفعول کے مقدر ہونے پر جب قرینہ موجود ہوگا تو سامع اس ترکیب سے وہی سمجھیگا جو اس ترکیب سے سمجھے گا جس میں مفعول بصراحت ذکر کیا گیا ہو۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ذکر مفعول کے وقت متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے کلام سے سامع کو فاعل سے فعل کے وقوع اور صدور کی خبر دے اس اعتبار سے کہ یہ فعل اس کے ساتھ متعلق ہے جس پر وہ واقع ہوا ہے یعنی من وقع علیہ اور مفعول کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے وقوعِ فعل عن الفاعل کی خبر دینا مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد اس وقت بھی پورا ہو جاتا ہے جب مفعول بہ مذکور تو نہ ہو مگر قرینہ کی مدد سے اس کو مقدر مان لیا جائے پس جب ایسا ہے تو مفعول بہ مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں صورتوں میں سامع ایک ہی بات سمجھیگا اور جب مفعول کے مقدر ہونے کی صورت میں سامع وہی بات سمجھیگا جو مذکور ہونے کی صورت میں سمجھتا ہے تو مفعول کے ذکر نہ کرنے سے متکلم کا جو مقصود ہے (من وقع علیہ اور مفعول کیساتھ

تعلق کا اعتبار کئے بغیر محض ثبوتِ فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل) وہ فوت ہو جائے گا پس مقصود متکلم کو فوت ہونے سے بچانے کے لئے مفعول بہ کو مقدر بھی نہ مانا جائے گا شارح نے تعلقِ فعل بالمفعول کا اعتبار کرنے اور اعتبار نہ کرنے کے درمیان فرق کیطرف اشارہ کرنے کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے فلان یعطی الدنانیر کہا تو متکلم کا مقصد بغیر اس کے کہ اعطار کس پر واقع ہوا ہے صرف فلاں کے معطی ہونے کو بیان کرنا نہیں ہوگا بلکہ اعطار جس پر واقع ہوا ہے یعنی دنانیر، اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار کو بیان کرنا ہے اور اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو وجودِ اعطار اور صدور اعطاء عن الفاعل کو تسلیم کرتا ہے مگر اسے یہ معلوم نہیں کہ اس اعطار کا تعلق دنانیر سے ہے بلکہ دنانیر اور دراہم وغیرہ کے درمیان متردد ہے یا اس سے بالکل غافل ہے یا دنانیر کے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہے اور اگر فلان یعطی کہا اور مفعول کو نہ ذکر کیا اور نہ مقدر مانا تو اس صورت میں متکلم کا مقصود صرف یہ بیان کرنا ہوگا کہ فلان معطی ہے اور اس سے اعطار صادر ہوا ہے اس سے قطع نظر کہ اعطار کس پر واقع ہوا ہے اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو وجودِ اعطار اور صدور اعطاء عن الفاعل سے ناواقف ہے یا سرے سے منکر ہے۔

وَهُوَ اَیْ هٰذَا الْقِسْمُ الَّذِیْ نُزِّلَ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ ضَرْبَانِ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ یُّجْعَلَ الْفِعْلُ حَالَ کَوْنِهٖ مُطْلَقًا اَیْ مِنْ غَیْرِ اِعْتِبَارِ عُمُوْمٍ اَوْ خُصُوْصٍ فِیْهِ وَمِنْ غَیْرِ اِعْتِبَارِ تَعَلُّقِهٖ بِالْمَفْعُوْلِ کِنَایَةً عَنْهُ اَیْ عَنْ ذٰلِکَ الْفِعْلِ حَالَ کَوْنِهٖ مُتَعَلِّقًا بِمَفْعُوْلٍ مَخْصُوْصٍ دَلَّتْ عَلَیْهِ قَرِیْنَةٌ اَوْ لَا یُجْعَلُ کَذٰلِکَ الثَّانِیْ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ اَیْ لَا یَسْتَوِیْ مَنْ یُّوْجَدُ لَهٗ حَقِیْقَةُ الْعِلْمِ وَمَنْ لَا یُوْجَدُ وَاِنَّمَا قُدِّمَ الثَّانِیْ لِاَنَّهٗ بِاعْتِبَارِ کَثْرَةِ وُقُوْعِهٖ اَشَدُّ اِهْتِمَامًا بِحَالِهٖ

ترجمہ اور وہ قسم جو لازم کے مرتبہ میں اتار لی گئی ہے دو قسم پر ہے اس لئے کہ یا تو بنا یا جائے گا فعل کو اس حال میں کہ وہ فعل مطلق ہو یعنی عموم یا خصوص کا اعتبار کئے بغیر اور اس فعل کے مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر کنایہ اس فعل سے اس حال میں کہ وہ فعل ایسے مخصوص مفعول کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہو یا ایسا نہیں بنایا جائیگا ثانی جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ فرما دیجئے کہ جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر نہیں ہو سکتے یعنی وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم پائی جائے اور وہ شخص جس کے لئے حقیقتِ علم نہ پائی جائے دونوں برابر نہیں ہو سکتے اور ثانی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ثانی اپنے کثرتِ وقوع کے اعتبار سے زیادہ مہتم بالشان ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ پہلی قسم (جس میں فعل متعدی کو فعل لازم کے مرتبہ میں اتار اگیا ہے) کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس فعل کو جس میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر ہو اور اسی وجہ سے اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو تو اس فعل منزل بمنزلۃ اللازم کو اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو یعنی فعل منزل بمنزلۃ اللازم بول کر کنایۃً فعل متعدی بنفسہ مراد لیا جائے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنایہ کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک وہ جس کو بولا گیا ہو دوم وہ جس کو مراد لیا گیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی چیز یعنی ایک ہی فعل ہے لہذا یہاں کنایہ کیسے متحقق ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل تو بلاشبہ ایک ہے مگر اس میں اعتبار دو ہیں (۱) مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کا (۲) مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کا۔ پس ان میں سے ایک اعتبار یعنی مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کے اعتبار کو ملزوم اور دوسرے اعتبار یعنی قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کے اعتبار کو لازم قرار دیدیا جائے گا اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے گا اور اسی کا نام کنایہ ہے پس یہاں کنایہ متحقق ہے لیکن اس پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم جبکہ مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر نہ ہو مطلق ہے اور جب مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو مقید ہے پس بقول آپ کے مطلق ملزوم ہے اور مقید لازم ہے حالانکہ مقید، مطلق کے لئے لازم نہیں ہوتا بلکہ مطلق مقید کے لئے لازم ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کنایہ متحقق نہ ہوگا کیونکہ کنایہ نام ہے ملزوم بول کر لازم مراد لینے کا اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی لازم (مطلق) بول کر ملزوم (مقید) مراد لیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب مفعول کے ساتھ فعل کے متعلق ہونے پر قرینہ پایا گیا تو قرینہ کے واسطے سے مذکورہ دونوں فعلوں (اس کے درمیان جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہ ہو اور اس کے درمیان جس کا تعلق معتبر ہو) کے درمیان لزوم ہوگا اگرچہ بحسب الادعاء ہو اور جب ان دونوں کے درمیان لزوم ہے تو یہ دعوی کیا جاسکتا ہے کہ مطلق ملزوم ہے اور مقید لازم ہے اور جب یہ دعوی کیا جاسکتا ہے تو کنایۃً مطلق (فعل منزل بمنزلۃ اللازم) بول کر مقید (فعل متعدی) مراد لینا درست ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم کو اس فعل سے کنایہ قرار نہ دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہو۔ مصنف رح نے دوسری قسم کی مثال کے لئے ارشاد باری قل ہل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون پیش کیا ہے اس آیت میں علم فعل متعدی ہے مگر اس کے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا اور چونکہ متکلم (باری تعالی) کی مراد مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر، فاعل کے لئے نفسِ علم کو ثابت کرنا اور اس سے نفس علم کی نفی کرنا ہے اس لئے اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا گیا اور نہ ہی مطلق علم کو اس علم سے کنایہ قرار دیا گیا جو قرینہ کے واسطے سے کسی معلوم مخصوص (مفعول) کے ساتھ متعلق ہو۔ اب آیت کا

مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ جن کے پاس حقیقتِ علم اور نفسِ علم موجود ہے اور جن کے پاس نفسِ علم اور حقیقت علم موجود نہیں دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔ یہ مطلب نہیں کہ جن لوگوں کو کسی مخصوص چیز کا علم ہے اور جن کو اس مخصوص چیز کا علم نہیں دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔ اس آیت کی غرض جاہلوں کی مذمت میں مبالغہ پیدا کرنا ہے اس طور پر کہ وہ جاہل لوگ جن کے پاس دین کا علم نہیں ہے گویا ان کے پاس بالکل علم نہیں اور حقیقتِ علم ان کے پاس بالکل مفقود ہے اور وہ خود جانوروں کی طرح ہیں۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے ؎

آدمیت اور شے ہے علم ہے کچھ اور چیز
کتنا طوطے کو پڑھایا پر وہ حیواں ہی رہا

یہاں "پڑھایا" فعل متعدی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور مقدر بھی نہیں اور نہ ہی اس فعل سے کنایہ ہے جس کا قرینہ کے واسطے سے کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق ہو کیونکہ یہاں کسی مفعول کو مقدر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دو قسموں میں سے پہلی قسم اگرچہ وجودی ہے اور دوسری عدمی اور وجودی چیز مقدم ہوتی ہے مگر یہاں عدمی ہونے کے باوجود دوسری قسم کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ وہ اپنے کثرتِ وقوع کی وجہ سے زیادہ مہتم بالشان ہے۔

السَّكَّاكِيُّ ذَكَرَ فِي بَحْثِ إِفَادَةِ اللَّامِ الْاِسْتِغْرَاقَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمُقَامُ خَطَابِيًّا لَا اِسْتِدْلَالِيًّا كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ غِرٌّ كَرِيْمٌ وَ الْمُنَافِقُ خَبٌّ لَئِيْمٌ حُمِلَ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ مُفْرَدًا كَانَ أَوْ جَمْعًا عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ بِعِلَّةِ إِيْهَامِ أَنَّ الْقَصْدَ إِلَى فَرْدٍ دُوْنَ اٰخَرَ مَعَ تَحَقُّقِ الْحَقِيْقَةِ فِيْهِمَا تَرْجِيْحٌ لِأَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ ثُمَّ ذَكَرَ فِي بَحْثِ حَذْفِ الْمَفْعُوْلِ أَنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ الْقَصْدُ إِلَى نَفْسِ الْفِعْلِ لِتَنْزِيْلِ الْمُتَعَدِّيْ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ ذَهَابًا فِيْ نَحْوِ فُلَانٌ يُعْطِيْ إِلَى مَعْنَى يَفْعَلُ الْإِعْطَاءَ وَيُوْجِدُ هٰذِهِ الْحَقِيْقَةَ إِيْهَامًا لِلْمُبَالَغَةِ بِالطَّرِيْقِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ إِفَادَةِ اللَّامِ الْاِسْتِغْرَاقَ فَجَعَلَ الْمُصَنِّفُ قَوْلَهُ بِالطَّرِيْقِ الْمَذْكُوْرِ إِشَارَةً إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ إِذَا كَانَ الْمُقَامُ خَطَابِيًّا لَا اِسْتِدْلَالِيًّا حُمِلَ الْمُعَرَّفُ بِاللَّامِ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ

ترجمہ سکاکی نے لام کے مفیدِ استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ جب مقام خطابی ہو نہ کہ استدلالی جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مومن سادہ مزاج اور شریف

ہوتا ہے اور منافق بخیل اور کمینہ ہوتا ہے تو معرف باللام کو مفرد ہو یا جمع استغراق پر محمول کیا جائے گا اس دلیل کی وجہ سے کہ ایک فرد کا ارادہ کرنا نہ کہ دوسرے کا باوجودیکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے احد المتساویین کو آخر پر ترجیح دینا ہے پھر سکاکی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بنا پر نفس فعل مقصود ہوتا ہے اس طور پر کہ فلان یعطی کے معنی ہیں کہ فلاں فعل اعطار کرتا ہے اور یہ حقیقت پائی جاتی ہے مبالغہ کا وہم ڈالنے کے لئے اسی طریقہ کی وجہ سے جو لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں مذکور ہو چکا ہے. پس مصنف نے سکاکی کے قول بالطریق المذکور کو اس کے قول ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا حمل المعرف باللام علی الاستغراق کی طرف اشارہ قرار دیا ہے اور اسی کی طرف اپنے قول ثم الخ سے اشارہ کیا ہے.

تشریح السکاکی متن ہے شارح نے ذکر فعل ظاہر کر کے بتایا ہے کہ السکاکی ذکر فعل محذوف کا فاعل ہے فاضل مصنف نے السکاکی کہہ کر یہ بتایا ہے کہ متن کی اگلی عبارت ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم دفعاً للتحکم میں احقر نے جو یہ کہا ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول ہوگا اور تعمیم وعموم کا فائدہ دیگا تو یہ سکاکی کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ شیخ عبدالقاہر کا مذہب یہ ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول نہیں ہوتا اور عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ وہاں صرف ثبوت فعل للفاعل مقصود ہوتا ہے. اب آپ یہ سمجھئے کہ یہاں سکاکی کی دو عبارتیں ذکر کی گئی ہیں ایک تو وہ جو انھوں نے لام تعریف کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی ہے. انہ اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا کقولہ علیہ السلام الخ دوم وہ جو انھوں نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کی ہے انہ قد یکون القصد الی نفس الفعل الخ. مقام خطابی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمات خطابیہ جو مفید ظن ہوتے ہیں کافی سمجھے جائیں جیسے محاورات میں واقع ہونے والے مقدمات مثلاً ایک شخص کہے کل من یمشی فی اللیل بالسلاح فہو سارق. ہر وہ شخص جو رات میں ہتھیار لے کر چلے وہ چور ہے. یہ قضیہ اور مقدمہ غیر یقینی اور مفید ظن ہے اور مقام استدلالی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمات قطعیہ کی ضرورت ہو کیونکہ ایسی جگہ یقین مقصود ہوتا ہے ظن مقصود نہیں ہوتا حاصل یہ کہ مقام خطابی میں ظن مطلوب ہوتا ہے اور مقام استدلالی میں یقین مطلوب ہوتا ہے الغرض پہلی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ مقام جس میں معرف باللام لایا گیا ہے خطابی ہو استدلالی نہ ہو تو اس معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا معرف باللام خواہ مفرد ہو خواہ جمع ہو اگر مفرد ہے تو استغراق احاد ہوگا یعنی اس کے مدلول کا ہر ہر فرد مراد ہوگا اور اگر جمع ہے تو استغراق جموع ہوگا یعنی اس کے مدلول کی ہر ہر جماعت مراد ہوگی مفرد کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے " المؤمن غر کریم والمنافق خب لئیم " غر بکسر الغین بھولا بھالا، مکر و فریب سے پاک. کریم، شریف جید الاخلاق. منافق، نفاق عملی کے ساتھ موصوف. خب بفتح الخار

دھوکے باز، مُفسِد۔ لئیم، کریم کی ضد۔ پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر فردِ مومن سادہ مزاج شریف الطبع ہے اور ہر فرد منافق مکار اور کمین ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مومن کے بارے میں حسنِ ظن اور منافق کے بارے میں سوءِ ظن پر مبنی ہے اس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ کبھی اس کے خلاف بھی پایا جاتا ہے چنانچہ بعض مومن انتہائی مکار ہوتے ہیں۔ جمع کی مثال المومنون احق بالاحسان ہے یعنی مومنین کی ہر جماعت مستحق احسان ہے مقام خطابی میں معرف بلام کے استغراق پر محمول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب متکلم نے ایک اسم کو لام حقیقت کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا اور کسی معین فرد کے مراد لینے پر بظاہر کوئی قرینہ بھی قائم نہیں کیا تو گویا اس نے سامع کے دل میں یہ وہم ڈالا کہ اگر تو نے اس معرف باللام سے ایک فرد مراد لیا اور دوسرا فرد مراد نہیں لیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ایسی صورت میں بلا مرجح دو متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئیگا حالانکہ یہ باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کے لئے معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ الحاصل معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنے کی دلیل مذکورہ ترجیح ہے اور یہ ظنی ہے یعنی یہ دلیل (ترجیح) استغراق اور عموم کے ظن کا فائدہ دیتی ہے یقین کا نہیں کیونکہ یہ احتمال بہرحال موجود ہے کہ ایسا کوئی مخفی قرینہ ہو جو اس معرف باللام کو کسی معین فرد پر محمول کرنے کا تقاضہ کرتا ہو اسی وجہ سے سکاکی نے اس دلیل کو ایہام کے ساتھ تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے بعلۃ ایہام۔ دوسری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بنار پر نفس فعل مقصود ہوتا ہے کسی چیز کے ساتھ اس کا تعلق مقصود نہیں ہوتا چنانچہ فلان یعطی کے معنی ہیں کہ فلاں اعطار کرتا ہے اور اس کی طرف سے حقیقتِ اعطار پائی جاتی ہے اور اس سے متکلم کا مقصد سامع کے دل میں مبالغہ اور تعمیم کا وہم ڈالنا ہے اور دلیل وہی ہے جو اوپر کی عبارت میں لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی گئی کہ اعطار کو اگر ایک چیز کے ساتھ متعلق کیا گیا اور دوسری چیز کے ساتھ متعلق نہیں کیا گیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ باطل ہے پس اس ترجیح باطل سے بچنے کے لئے الاعطار معرف باللام کو عموم اور استغراق پر محمول کرنا ضروری ہوگا شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے سکاکی کے قول بالطریق المذکور کو سکاکی کے قول اذا کان المقام خطابیًا لا استدلالیا الخ کی طرف اشارہ قرار دیا ہے یعنی مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ سکاکی نے اپنے قول بالطریق المذکور سے اپنے قول اذا کان المقام خطابیا الخ کیطرف اشارہ کیا ہے اور اسی طریق مذکور کی طرف مصنف نے اپنے قول ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم دفعا للتحکم سے اشارہ کیا ہے یعنی سکاکی کے کلام میں جو بالطریق المذکور ہے اس سے مراد وہی ہے جس کا خلاصہ میں اپنی عبارت ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم الخ میں ذکر کر رہا ہوں۔ یعنی میں نے ثم سے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ سکاکی کی عبارت کا خلاصہ ہے بعینہ سکاکی کی عبارت نہیں ہے۔

فوائد) یہ بات ذہن نشین رہے کہ سکاکی کی پہلی عبارت کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے جو

یہاں زیر بحث ہے اس کو تو صرف اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ دوسری عبارت میں مذکور بالطریق المذکور جو معرف بلام عہد ہے اس کا معہود بنایا جاسکے۔ جمیل احمد

ثُمَّ اَیْ بَعْدَ کَوْنِ الْغَرَضِ ثُبُوْتَ اَصْلِ الْفِعْلِ وَتَنْزِیْلَهٗ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ مِنْ غَیْرِ اِعْتِبَارِ کِنَایَةٍ اِذَا کَانَ الْمَقَامُ خَطَابِیًّا یَکْتَفِیْ فِیْهِ بِمُجَرَّدِ الظَّنِّ لَا اِسْتِدْلَالِیًّا یُطْلَبُ فِیْهِ الْیَقِیْنُ الْبُرْهَانِیُّ اَفَادَ الْمَقَامُ اَوِ الْفِعْلُ ذٰلِكَ اَیْ کَوْنَ الْغَرَضِ ثُبُوْتَهٗ لِفَاعِلِهٖ اَوْ نَفْیَهٗ عَنْهُ مُطْلَقًا مَعَ التَّعْمِیْمِ فِیْ اَفْرَادِ الْفِعْلِ دَفْعًا لِلتَّحَکُّمِ اللَّازِمِ مِنْ حَمْلِهٖ عَلٰی فَرْدٍ دُوْنَ اٰخَرَ وَتَحْقِیْقُهٗ اَنَّ مَعْنٰی یُعْطِیْ حِیْنَئِذٍ یَفْعَلُ الْاِعْطَاءَ فَالْاِعْطَاءُ الْمُعَرَّفُ بِلَامِ الْحَقِیْقَةِ یُحْمَلُ فِی الْمَقَامِ الْخَطَابِیِّ عَلَی اسْتِغْرَاقِ الْاِعْطَاءَاتِ وَشُمُوْلِهَا مُبَالَغَةً لِئَلَّا یَلْزَمَ تَرْجِیْحُ اَحَدِ الْمُتَسَاوِیَیْنِ عَلَی الْاٰخَرِ

ترجمہ پھر یعنی اس کے بعد کہ غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور کنایہ کا اعتبار کئے بغیر اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو جب مقام خطابی ہو جس میں محض ظن کافی ہوتا ہے استدلالی نہ ہو جس میں یقین برہانی کو طلب کیا جاتا ہے تو مقام یا فعل اس کا فائدہ دیگا یعنی فاعل کے لئے فعل کے ثبوت کا یا فاعل سے فعل کی نفی کا مطلقاً افراد فعل میں تعمیم کے ساتھ اس تحکم کو دور کرنے کے لئے جو فعل کو ایک فرد پر نہ کہ دوسرے پر محمول کرنے سے لازم آتا ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس وقت یعطی کے معنی ہیں کہ وہ فعل اعطاء کرتا ہے پس الاعطاء معرف بلام حقیقت کو مقام خطابی میں مبالغۃً اعطاءات کے استغراق اور ان کے شمول پر محمول کیا جائے گا تاکہ احد المتساوین کو آخر پر ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے وہی بات ذکر کی ہے جو سکاکی کی پہلی عبارت یعنی لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث کے تحت تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو اور اس فعل منزل بمنزلۃ اللازم سے کنایۃً فعل متعدی بھی مراد نہ لیا گیا ہو تو اس کے بعد اگر مقام خطابی ہو یعنی وہ مقام جس میں فعل منزل بمنزلۃ اللازم کنایہ کا اعتبار کئے بغیر لایا گیا ہے خطابی ہو یعنی اس میں محض ظن کافی ہوجاتا ہو استدلالی نہ ہو یعنی اس میں اسے یقین کی ضرورت نہ ہو جو برہان سے حاصل ہوتا ہے تو ایسی صورت میں مقام اور فعل افراد فعل میں تعمیم کے ساتھ ساتھ مطلقاً ثبوت فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل کا فائدہ دیگا کیونکہ اگر اس فعل معرف کو ایک فرد پر محمول کیا گیا اور دوسرے پر محمول نہ کیا گیا تو تحکم یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی پس تحکم کو دور کرنے کے لئے تعمیم اور

استغراق پر محمول کرنا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا فلان یعطی تو اس کے معنی ہیں یفعل الاعطاء۔ پس اعطاء جو معرف بلام حقیقت ہے اس کو مقام خطابی میں اعطارات کے استغراق اور ان کے عموم پر محمول کیا جائے گا اس طور پر کہ تمام افراد کے ضمن میں حقیقتِ اعطاء مراد لی جائے گی اور اس کا مقصد فعل اعطاء میں مبالغہ پیدا کرنا ہوگا اور ایسا اس لئے کیا جائے گا تاکہ دو متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر بلا مرجح ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

(فوائد) شارح کی عبارت المقام او الفعل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کلمہ او کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غرض مذکور یعنی ثبوتِ فعل للفاعل مطلقا اور تعمیم دونوں کا افادہ کرنے میں مقام اور فعل دونوں میں سے ہر ایک مستقل ہے یعنی مقام خطابی بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مذکور بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقام خطابی صرف تعمیم کا فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا فائدہ نہیں دیتا اور فعل مذکور صرف غرض مذکور کا یعنی ثبوت فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل مطلقا کا فائدہ دیتا ہے تعمیم کا فائدہ نہیں دیتا اور جب ایسا ہے تو دونوں باتوں کا افادہ کرنے میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو مستقل قرار دینا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں کلمہ او۔ واؤ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مقام اور فعل دونوں دو باتوں کا فائدہ دیتے ہیں یعنی ایک فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا اور ایک فائدہ دیتا ہے تعمیم کا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

لَا يُقَالُ إِفَادَةُ التَّعْمِيْمِ يُنَافِيْ كَوْنَ الْغَرَضِ الثُّبُوْتَ وَالنَّفْيَ مُطْلَقًا اَيْ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ عُمُوْمٍ وَلَا خُصُوْصٍ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ ذٰلِكَ فَاِنَّ عَدَمَ كَوْنِ الشَّيْءِ مُعْتَبَرًا فِي الْغَرَضِ لَا يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ كَوْنِهٖ مُفَادًا مِنَ الْكَلَامِ فَالتَّعْمِيْمُ مُفَادٌ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَلِبَعْضِهِمْ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ تَخْيِيْلَاتٌ فَاسِدَةٌ لَا طَائِلَ تَحْتَهَا فَلَمْ نَتَعَرَّضْ لَهَا.

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ افادۂ تعمیم اس بات کے منافی ہے کہ غرض مطلقاً ثبوت اور نفی ہے یعنی عموم اور خصوص کا اعتبار کئے بغیر اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں شے کا معتبر نہ ہونا اس کے کلام سے مستفاد نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ پس تعمیم مستفاد ہے غیر مقصود ہے اس مقام میں بعض لوگوں کے فاسد خیالات میں جن کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے پس ہم ان کے درپے نہیں ہوئے۔

تشریح اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے

کہ آپ نے سابق میں کہا ہے کہ فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی غرض یہ ہے کہ فاعل کے لیے مطلقاً فعل کا ثبوت ہو یا فاعل سے مطلقاً فعل کی نفی ہو اور مطلقاً کی تفسیر یہ ہے کہ فعل میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص معتبر ہو پس اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم میں عموم مقصود نہیں ہوتا ہے اور یہاں آپنے فرمایا ہے کہ مقام خطابی میں فعل منزل بمنزلۃ اللازم تعمیم کا فائدہ دیتا ہے اور ان دونوں میں کھلی ہوئی منافات ہے یعنی فعل منزل بمنزلۃ اللازم کا مفید تعمیم ہونا غرض مذکور یعنی ثبوت اور نفی مطلق کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ منافات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں کسی شے کا معتبر نہ ہونا یعنی فعل منزل بمنزلۃ اللازم میں عموم اور تعمیم کا معتبر اور مقصود نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ تعمیم کلام سے مستفاد بھی نہ ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل منزل بمنزلۃ اللازم مفید تعمیم تو ہے مگر وہ تعمیم مقصود نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر لوگوں نے بہت سے خیالات پیش کئے ہیں مگر وہ سب غلط ہیں ان کے بیان کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے ان سے تعرض نہیں کیا ہے صحیح بات وہ ہی ہے جس کو مصنف نے بیان کیا ہے اور میں نے اس کی تحقیق کی ہے۔

وَالْاَوَّلُ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ الْفِعْلُ مُطْلَقًا كِنَايَةً عَنْهُ مُتَعَلِّقًا بِمَفْعُوْلٍ مَخْصُوْصٍ كَقَوْلِ الْبُحْتُرِيِّ فِي الْمُعْتَزِّ بِاللّٰهِ تَعْرِيْضًا بِالْمُسْتَعِيْنِ بِاللّٰهِ

شعر شَجْوُ حُسَّادِهٖ وَغَيْظُ عِدَاهُ ÷ اَنْ يَرٰى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعٍ • اَیْ

اَنْ يَكُوْنَ ذُوْ رُؤْيَةٍ وَذُوْ سَمْعٍ فَيُدْرِكَ بِالْبَصَرِ مَحَاسِنَهٗ وَبِالسَّمْعِ اَخْبَارَهُ الظَّاهِرَةَ الدَّالَّةَ عَلٰى اِسْتِحْقَاقِهِ الْاِمَامَةَ دُوْنَ غَيْرِهٖ فَلَا يَجِدُوْا نَصْبٌ عَطْفًا عَلٰى يُدْرِكَ الْمَنْصُوْبِ اَیْ فَلَا يَجِدُ اَعْدَاؤُهٗ وَحُسَّادُهُ الَّذِيْنَ يَتَمَنَّوْنَ الْاِمَامَةَ اِلٰى مُنَازَعَتِهِ الْاِمَامَةَ سَبِيْلًا

فَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ نَزَّلَ يَرٰى وَيَسْمَعُ مَنْزِلَةَ اللَّازِمِ اَیْ مَنْ يَصْدُرُ عَنْهُ السَّمَاعُ وَالرُّؤْيَةُ مِنْ غَيْرِ تَعَلُّقٍ بِمَفْعُوْلٍ مَخْصُوْصٍ ثُمَّ جَعَلَهُمَا كِنَايَتَيْنِ عَنِ الرُّؤْيَةِ وَالسَّمَاعِ الْمُتَعَلِّقَيْنِ بِمَفْعُوْلٍ مَخْصُوْصٍ وَهُوَ مَحَاسِنُهٗ وَاَخْبَارُهٗ بِادِّعَاءِ الْمُلَازَمَةِ بَيْنَ مُطْلَقِ الرُّؤْيَةِ وَرُؤْيَةِ اٰثَارِهٖ وَمَحَاسِنِهٖ وَكَذَا بَيْنَ مُطْلَقِ السَّمَاعِ وَسَمَاعِ اَخْبَارِهٖ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ اٰثَارَهٗ وَاَخْبَارَهٗ قَدْ بَلَغَتْ مِنَ الْكَثْرَةِ وَالْاِشْتِهَارِ اِلٰى حَيْثُ يَمْتَنِعُ خِفَاؤُهَا فَيُبْصِرُهَا كُلُّ رَاءٍ وَيَسْمَعُهَا كُلُّ وَاعٍ بَلْ لَا يُبْصِرُ الرَّائِيْ اِلَّا تِلْكَ الْاٰثَارَ وَلَا يَسْمَعُ الْوَاعِيْ اِلَّا تِلْكَ الْاَخْبَارَ فَذَكَرَ الْمَلْزُوْمَ وَ

أَرَادَ اللَّازِمَ عَلَى مَا هُوَ طَرِيقُ الْكِنَايَةِ فَفِي تَرْكِ الْمَفْعُولِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْهُ إِشْعَارٌ بِأَنَّ فَضَائِلَهُ قَدْ بَلَغَتْ مِنَ الظُّهُورِ وَالْكَثْرَةِ إِلَى حَيْثُ يَكْفِي فِيهَا مُجَرَّدُ أَنْ يَكُونَ ذُو سَمْعٍ وَذُو بَصَرٍ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ الْمُتَفَرِّدُ بِالْفَضَائِلِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ يَفُوتُ هٰذَا الْمَعْنَى عِنْدَ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ أَوْ تَقْدِيرِهٖ

ترجمہ اور اول اور وہ یہ ہے کہ فعل کو مطلق ہونے کی حالت میں کنایہ قرار دیا جائے اس فعل سے جو کسی مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جیسے مستعین باللہ پر تعریض کرتے ہوئے معتز باللہ کی مدح میں بحتری کا قول ہے اس کے حاسدوں کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سُن کر یاد رکھنے والا سنتا ہے یعنی صاحب رویت اور صاحب سمع موجود ہوتا ہے پس اپنی آنکھوں سے اس کے محاسن دیکھتا ہے اور اپنے کانوں سے اس کے وہ اوصاف سنتا ہے جو ظاہر ہیں۔ (اور) اس پر دال ہیں کہ مستحق امامت وہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ۔ فلا یجدوا۔ یدرک منصوب پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی اس کے دشمن اور وہ حاسد جو منصب امامت کی آرزو کرتے ہیں امامت کے سلسلے میں ممدوح کے ساتھ جھگڑا کرنے کی راہ نہیں پائیں گے پس حاصل یہ ہے کہ یریٰ اور یسمع کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے یعنی وہ شخص جس سے رویت اور سماع صادر ہو، مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کے بغیر۔ پھر شاعر نے ان دونوں کو اس رویت اور سماع سے کنایہ قرار دیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ ممدوح کے محاسن اور اوصاف ہیں مطلق رویت اور ممدوح کے محاسن اور آثار کی رویت کے درمیان لزوم کا دعوی کرنے کے ساتھ اسی طرح مطلق سماع اور ممدوح کے اوصاف کے سماع کے درمیان (لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ) اس بات پر دلالت کرنے کے لئے کہ اس کے اوصاف اور محاسن کثرت اور شہرت کی اس حد کو پہنچ چکے کہ ان کا چھپا رہنا محال ہے پس ہر دیکھنے والا ان کو دیکھتا ہے اور ہر سننے والا ان کو سنتا ہے بلکہ دیکھنے والا صرف ان محاسن کو دیکھتا ہے اور سننے والا صرف ان اوصاف کو سنتا ہے پس شاعر نے ملزوم ذکر کیا اور لازم کا ارادہ کیا ہے جو کنایہ کا طریقہ ہے پس مفعول کے ترک میں اور اس سے اعراض کرنے میں اس بات کی خبر دینا ہے کہ ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد تک پہونچ گئے ہیں کہ ان کے بارے میں صرف اتنا کافی ہے کہ (دنیا میں) دیکھنے والا اور سننے والا موجود ہو یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں منفرد (بے مثال) ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ معنیٰ مفعول کے ذکر کرنے یا اس کو مقدر ماننے کے وقت فوت ہو جاتے ہیں۔

تشریح سابق میں فعل منزل بمنزلۃ اللازم کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں ایک تو یہ کہ وہ فعل جس میں عموم یا خصوص کا اعتبار نہ ہو اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار ہو اس کو

اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو ایسے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے یعنی فعل مطلق بول کر فعل مقید مراد لیا جائے دوم یہ کہ اس فعل مطلق کو فعل مقید سے کنایہ قرار نہ دیا جائے۔ دوسری قسم کی مثال تو آیت قل ہل یستوی الذین الخ میں بیان کی جا چکی ہے رہی پہلی قسم جس میں فعل مطلق کو فعل مقید یعنی اس فعل سے کنایہ قرار دیا جاتا ہے جو فعل مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو تو اس کی مثال کے لئے فاضل مصنف نے بحتری کا وہ شعر پیش کیا ہے جس میں معتز باللہ کی مدح کی گئی ہے اور اس کے بھائی مستعین باللہ پر چوٹ کی گئی ہے۔ بحتری جس کی کنیت ابو عبادہ ہے دولت عباسیہ کے مشہور شعراء میں سے ایک ہے معتز باللہ اور مستعین باللہ دونوں بھائی ہیں اور متوکل علی اللہ کے بیٹے ہیں۔ معتز باللہ ان خلفاء عباسیہ میں سے ایک ہیں جن کا دار الخلافہ بغداد رہا ہے اور مستعین باللہ امامت اور خلافت کے سلسلہ میں اپنے بھائی معتز باللہ سے جھگڑتے رہتے تھے پس بحتری نے معتز باللہ کی مدح میں اور مستعین باللہ پر چوٹ کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے

شجو حسّاده و غيظ عداه
ان يرى مبصر و يسمع واع

اس شعر میں حساد اور اعداء سے مراد مستعین باللہ اور اسی طرح کے لوگ ہیں اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح کے حاسدوں اور دشمنوں کے غم و غصہ کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ دنیا میں کوئی دیکھنے والا اور سننے والا پایا جائے کیونکہ اس صورت میں رویت اور سماعت صرف ممدوح کے ان محاسن اور فضائل پر واقع ہوگی جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ امامت اور خلافت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور چونکہ خلافت اور امامت کا استحقاق ثابت کرنے والے محاسن و فضائل دوسرے حضرات میں مفقود ہیں اسلئے وہ خلافت کے مستحق نہ ہوں گے اور ان کے لئے میرے ممدوح سے امامت کے سلسلے میں جھگڑا کرنے کی کوئی راہ نہ ہوگی بلکہ وہ میرے ممدوح کو دیکھ دیکھ کر کڑھتے رہیں گے۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے "موتوا بغیظکم" اپنے غصہ میں گھٹ گھٹ کر مر جاؤ۔

شارح فرماتے ہیں کہ شعر میں یریٰ اور یسمع فعل متعدی ہیں مگر شاعر نے اولاً تو ان دونوں کو ایسے فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا ہے جس کا مفعول مخصوص کے ساتھ کوئی تعلق نہیں یعنی وہ شخص مراد لیا ہے جس سے صرف رویت اور سماعت کا صدور ہو سکے پھر اس کے بعد ان دونوں کو اس رویت اور سماعت سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ مفعول ممدوح کے محاسن اور اس کے اخبار و اوصاف ہیں یعنی رویت کا مفعول محاسن ہے اور سماع کا مفعول اخبار و اوصاف ہیں۔ الحاصل شعر میں رویتِ مطلق اور سماعِ مطلق (وہ رویت اور وہ سماع جس کا مفعول کے ساتھ تعلق نہیں ہے) بول کر کنایۃً رویتِ مقید اور سماعِ مقید یعنی وہ رویت اور وہ سماع مراد لیا گیا ہے جس کا مفعول کے ساتھ تعلق ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے مذہب کے مطابق کنایہ کہتے ہیں ملزوم بول کر لازم مراد لینا اور

رویتِ مطلق اور رویتِ مقید کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے اسی طرح سماع مطلق اور سماع مقید کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے۔ اور جب ان دونوں کے درمیان لزوم نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ایک ملزوم اور دوسرا لازم نہیں ہوگا اور جب یہاں ملزوم اور لازم نہیں پائے گئے تو ملزوم بول کر لازم مراد لینا بھی متحقق نہ ہوگا اور جب ملزوم بول کر لازم مراد لینا متحقق نہیں ہوا تو کنایہ بھی متحقق نہیں ہوگا اور جب یہاں کنایہ کا تحقق نہیں ہوا تو شارح کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ شاعر نے مطلق رویت اور مطلق سماع کو رویت مقید اور سماع مقید یعنی اس رویت اور اس سماع سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں بادعاء الملازمۃ سے شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں اگرچہ لزوم نہیں ہے یعنی واقع میں مطلق رویت کے لئے ممدوح کے محاسن کی رویت اور مطلق سماع کے لئے ممدوح کے اوصاف و اخبار کا سماع اگرچہ لازم نہیں ہے لیکن شاعر جو متکلم ہے اس نے ادعائی طور پر ان دونوں کے درمیان لزوم فرض کیا ہے گویا شاعر نے یہ کہا ہے کہ جس شخص میں مطلق رویت موجود ہوگی یعنی مطلقاً دیکھنے کی صلاحیت ہوگی وہ میرے ممدوح کے محاسن کو لازمی طور پر دیکھے گا ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی بینا ہو اور میرے ممدوح کے محاسن کو نہ دیکھے اسی طرح جس شخص میں مطلق سماع موجود ہوگا یعنی محض سننے کی صلاحیت موجود ہوگی وہ میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو ضرور سنیگا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص سننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو نہ سنے۔ اور جب ایسا ہے تو کنایہ متحقق ہو جائے گا۔

للدلالۃ علی ان آثارہ الخ سے شارح نے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اولاً مطلق فعل کا اعتبار کرنے اور پھر فعلِ مقید بمفعول سے کنایہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ شروع ہی سے مفعول مخصوص کی صراحت کر دی جاتی یعنی اس کی کیا ضرورت ہے کہ اولاً فعل متعدی کو اس فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہیں ہے اور پھر اس کو اس فعل متعدی سے کنایہ قرار دیا گیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہے شروع ہی میں مفعول مخصوص کی صراحت کرنے میں کیا قباحت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر ممدوح کے محاسن و اوصاف میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ ممدوح کے محاسن و اوصاف اس قدر کثیر اور مشہور ہو گئے کہ اب ان کا مطلق رائی اور مطلق سامع پر چھپا رہنا محال ہے اگر کسی میں دیکھنے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے محاسن کو ضرور دیکھے گا اور اگر سننے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے اوصاف و اخبار کو ضرور سنیگا بلکہ میں اور بڑھ کر کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص بینا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے محاسن کو دیکھیگا، دوسروں کے محاسن کو نہیں دیکھے گا اور اگر شنوا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو سنیگا دوسروں کے اوصاف و اخبار کو نہیں سنیگا پس شاعر نے ملزوم (مطلق رویت و مطلق سماع) بول کر لازم (ممدوح کے محاسن کی رویت اور اس کے اوصاف کا سماع) مراد لیا جیسا کہ کنایہ کا طریقہ ہے اور الکنایۃ ابلغ من التصریح کے قاعدہ

کے تحت مبالغہ جو نکہ کنایہ ہی کی صورت میں متحقق ہو سکتا ہے اس لئے شاعر نے کنایہ کا ارتکاب کیا اور شروع ہی سے مفعول مخصوص کا ذکر نہیں کیا الحاصل شاعر کا لفظوں میں مفعول کو ذکر نہ کرنا اور نیت میں اس سے اعراض کرنا اس بات کی خبر دینا ہے کہ میرے ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد کو پہنچ چکے ہیں کہ ان کو دیکھنے اور سننے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کوئی شخص دنیا میں دیکھنے اور سننے کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے اور جب وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے تو امامت و خلافت کا مستحق بھی وہی ہوگا اس کے علاوہ نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اگر یری اور یسمع کے مفعول کو ذکر کیا جاتا یا مقدر مان لیا جاتا تو مبالغہ کا یہ نکتہ پیدا نہ ہوتا پس مبالغہ کے اس نکتہ کو پیدا کرنے کے لئے مذکورہ تفصیل اختیار کی گئی ہے۔ اسی کے ہم معنیٰ اردو میں بھی ایک شعر ہے

تیرے حاسد کا سا سودا تو نہ دیکھا نہ سنا ؎ چاہتا ہے کوئی عالم میں نہ دیکھے نہ سنے

(فوائد) شارح کی عبارت بل لا یبصر الرائی الا تلک الآثار پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنی بات تو صحیح ہے کہ ہر دیکھنے والا ممدوح کے محاسن کو ضرور دیکھیگا اور ہر سننے والا ممدوح کے اوصاف کو ضرور سنے گا مگر اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ممدوح کے علاوہ کے محاسن اور اوصاف کو نہ دیکھے اور نہ سنے حالانکہ شارح کے بیان کردہ حصر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر کا یہ شعر مقام مدح میں ہے اور وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ امامت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ ممدوح میں بعض فضائل ایسے پائے جائیں جو دوسروں میں موجود نہ ہوں تو اب چونکہ ممدوح کے علاوہ دوسروں میں وہ فضائل موجود ہی نہیں اسلئے دیکھنے والا اور سننے والا ممدوح ہی کے محاسن و اوصاف کو دیکھے گا اور سنیگا، دوسروں کے محاسن و اوصاف کو نہ دیکھے گا، اور نہ سنے گا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالد

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَکُنِ الْغَرَضُ عِنْدَ عَدَمِ ذِکْرِ الْمَفْعُوْلِ مَعَ الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّیْ الْمُسْنَدِ اِلٰی فَاعِلِہٖ اِثْبَاتَہٗ لِفَاعِلِہٖ اَوْ نَفْیَہٗ عَنْہُ مُطْلَقًا بَلْ قَصَدَ تَعَلُّقَہٗ بِمَفْعُوْلٍ غَیْرِ مَذْکُوْرٍ وَجَبَ التَّقْدِیْرُ بِحَسْبِ الْقَرَائِنِ الدَّالَّۃِ عَلٰی تَعْیِیْنِ الْمَفْعُوْلِ اِنْ عَامًّا فَعَامٌّ وَاِنْ خَاصًّا فَخَاصٌّ وَلَمَّا وَجَبَ التَّقْدِیْرُ تَعَیَّنَ اَنَّہٗ مُرَادٌ وَمَحْذُوْفٌ مِنَ اللَّفْظِ لِغَرَضٍ فَاَشَارَ اِلٰی تَفْصِیْلِ الْغَرَضِ بِقَوْلِہٖ

ترجمہ اور اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول مذکور نہ ہونے کے وقت مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کرنا مقصود نہ ہو بلکہ مفعول غیر مذکور کے ساتھ اس کے تعلق کا ارادہ کیا گیا ہو تو مفعول کو مقدر ماننا واجب ہے ان قرائن کے مطابق جو مفعول کی تعیین پر دال ہوں اگر عام ہے تو عام اور اگر خاص ہے تو خاص اور جب مقدر ماننا ضروری

ہوگیا تو یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ مراد ہے اور لفظوں سے کسی غرض کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے پس مصنف نے اپنے قول سے غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح فعل متعدی کے ساتھ مفعول کے مذکور نہ ہونے کی صورت میں جن دو قسموں کا ذکر کیا گیا تھا ان میں سے دوسری قسم کا بیان یہاں کیا گیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فعل متعدی کے ساتھ مفعول مذکور نہ ہو اور متکلم کا مقصد یہ بھی نہ ہو کہ فعل کو مطلقاً فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی فاعل سے نفی کیجائے بلکہ مفعول مخصوص جو لفظوں میں غیر مذکور ہے کے ساتھ اس فعل کا تعلق مقصود ہو تو ایسی صورت میں مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہوگا پس مفعول کی تعیین پر جیسا قرینہ ہوگا ویسا ہی مفعول مقدر ہوگا اگر قرینہ مدلول عام پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ عام مقدر ہوگا جیسے "واللہ یدعوا الی دارالسلام" یعنی واللہ یدعوا کلَّ احد الی دارالسلام، اور اگر قرینہ مدلول خاص پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ خاص مقدر ہوگا جیسے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول "ما رأیت منہ وما رای منی" یعنی ما رایت فرجا منہ وما رای فرجا منی۔ نہ میں نے اللہ کے رسول کی شرمگاہ دیکھی اور نہ ہی آپ نے میری شرمگاہ دیکھی۔ اور جب مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہوگیا تو یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ مفعول مراد ہے اور کسی غرض کی وجہ سے اس کو لفظوں سے حذف کر دیا گیا کیونکہ محذوف اس کے بعد کہ اس پر قرینہ دال ہے باب بلاغت میں اس غرض اور نکتہ کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے حذف کا موجب ہوتا ہے۔ پس فاضل مصنف نے اپنے اگلے قول سے اسی غرض اور نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ثُمَّ الْحَذْفُ إِمَّا لِلْبَيَانِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ كَمَا فِي الْفِعْلِ الْمَشِيَّةِ وَالْإِرَادَةِ وَنَحْوِهِمَا إِذَا وَقَعَ شَرْطًا فَإِنَّ الْجَوَابَ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَيُبَيِّنُهُ لٰكِنَّهُ إِنَّمَا يُحْذَفُ مَا لَمْ يَكُنْ تَعَلُّقُهُ بِهِ أَيْ تَعَلُّقُ فِعْلِ الْمَشِيَّةِ بِالْمَفْعُوْلِ غَرِيْبًا نَحْوُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدٰكُمْ أَجْمَعِيْنَ أَيْ لَوْ شَاءَ هِدَايَتَكُمْ لَهَدٰكُمْ أَجْمَعِيْنَ فَإِنَّهُ لَمَّا قِيْلَ لَوْ شَاءَ عَلِمَ السَّامِعُ إِنَّ هُنَاكَ شَيْئًا عُلِّقَتِ الْمَشِيَّةُ عَلَيْهِ لٰكِنَّهُ مُبْهَمٌ فَإِذَا جِيْئَ بِجَوَابِ الشَّرْطِ صَارَ مُبَيَّنًا وَهٰذَا أَوْقَعُ فِي النَّفْسِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ تَعَلُّقُ فِعْلِ الْمَشِيَّةِ غَرِيْبًا فَإِنَّهُ لَا يُحْذَفُ حِيْنَئِذٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ **شعر** وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِيَ دَمًا لَبَكَيْتُهُ ÷ عَلَيْهِ وَلٰكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ فَإِنَّ تَعَلُّقَ فِعْلِ الْمَشِيَّةِ بِبُكَاءِ الدَّمِ غَرِيْبٌ فَذَكَرَهُ لِيَتَقَرَّرَ فِي نَفْسِ السَّامِعِ فَيَأْنَسُ بِهِ السَّامِعُ

ترجمہ پھر حذف مفعول یا تو بیان بعد الابہام کے لئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیت اور ارادہ وغیرہ میں جب وہ شرط واقع ہو اسلئے کہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اور اس کو واضح کرتا ہے لیکن اس وقت حذف کیا جائے گا جب فعل مشیت کا تعلق مفعول کے ساتھ نادر نہ ہو جیسے اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یعنی اگر تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا کیونکہ جب لوشاء کہا گیا تو سامع کو معلوم ہوگیا کہ یہاں کوئی چیز ہے جس پر مشیت کو معلق کیا گیا ہے لیکن وہ مبہم ہے پس جب جواب شرط لایا گیا تو واضح ہوگیا اور یہ اوقع فی النفس ہے برخلاف اس کے جبکہ فعل مشیت کا تعلق نادر ہو کیونکہ اس وقت اس کو حذف نہیں کیا جائے گا جیساکہ اس کے قول میں ہے ؎ اگر میں اس پر خون رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان وسیع تر ہے کیونکہ بکاء دم کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہے پس شاعر نے اس کو ذکر کیا ہے تاکہ وہ سامع کے دل میں جم جائے اور سامع اس کے ساتھ مانوس ہو جائے۔

تشریح جس صورت میں مفعولِ محذوف کا مقدر ماننا ضروری ہے اس صورت میں حذف مفعول کے لئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) ایسے قرینے کا پایاجانا جو اس محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہو (۲) اس غرض اور نکتہ کا موجود ہونا جو حذفِ مفعول کا موجب ہو۔ مصنف رح نے شرط اول کو تو گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا ہے اب یہاں سے شرط ثانی کی تفصیل ذکر کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مفعول کو کبھی بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے یعنی مفعول کو پہلے مخفی رکھا جاتا ہے اس کے بعد ظاہر کر دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مفعول سامع کے دل و دماغ میں اتر جائے اور راسخ ہو جائے کیونکہ اخفاء کے بعد اظہار ایسا ہوگا گویا اس کا حصول طلب کے بعد ہوا ہے اور طلب کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس سے زیادہ اوقع اور عزیز تر ہوتی ہے جو بلا طلب اور بلا مشقت حاصل ہوئی ہو جیسے فعل مشیت اور فعل ارادہ وغیرہ کے مفعول کو اسی غرض کے لئے حذف کر دیا جاتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ ان دونوں اور ان جیسے افعال کا مفعول اس وقت حذف کیا جائیگا جب یہ افعال ترکیب میں شرط واقع ہوں کیونکہ اس صورت میں جوابِ شرط، مفعول محذوف پر دلالت کرنے کی وجہ سے حذفِ مفعول پر قرینہ ہوگا اور واضح طور سے مفعول پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حذفِ مفعول بیان بعد الابہام کے لئے ہوگا یہ دھیان رہے کہ مشیت وغیرہ افعال کے شرط واقع ہونے کی شرط اغلبی ہے کیونکہ کبھی مشیت کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے محذوف ہوتا ہے مگر فعل مشیت شرط واقع نہیں ہوتا جیسے تو یوں کہے بمشیۃ اللہ تہتدون کیونکہ اس کی تقدیری عبارت ہے بمشیۃ اللہ ہدایتکم تہتدون۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول اس وقت حذف کیا جائے گا جبکہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول کے ساتھ تعلق نادر نہ ہو مثلاً باری تعالیٰ کے قول فلو شاء لہدٰکم اجمعین میں شاء فعل کا مفعول (ہدایت) محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لوشاء ہدایتکم لہدٰکم اجمعین

اگر وہ تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یہاں شاء کے مفعول محذوف پر جواب شرط یعنی لہدٰکم قرینہ ہے اور ہدایت کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر بھی نہیں ہے اور بیان بعد الابہام بھی ہے اس طور پر کہ جب شاء کہا گیا تو سامع کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں ایسی کوئی چیز ضرور ہے جس کے ساتھ مشیتِ باری متعلق ہے مگر وہ چیز مبہم ہے معلوم نہیں کیا ہے پس جب جواب شرط لہدٰکم ذکر کیا گیا تو وہ ابہام اور اخفاء دور ہوگیا اور یہ واضح ہوگیا کہ مفعول محذوف "ہدایت" ہے اور یہ اندازِ بیان بلاشبہ اوقع فی النفس ہے جیسا کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اردو میں جیسے "گدا کو چاہے تو اک دم بادشاہ کردے"۔ یہاں چاہے فعل کا مفعول یعنی بادشاہ کرنا محذوف ہے۔ اس کے برخلاف اگر مفعول کے ساتھ فعلِ مشیت کا تعلق نادر ہو تو اس وقت مفعول کو حذف نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ابوالہندام خزاعی نے اپنے لختِ جگر ہندام کے مرثیہ میں کہا ہے۔ ے

ولو شئت ان ابکی دمًا لبکیتہ ✽ علیہ ولکن ساحۃ الصبر اوسع

اگر میں اس پرخون کے آنسو رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان بہت وسیع ہے یعنی حزن و ملال تو اس بات کا مقتضی ہے کہ میں ہندام کے مرنے پر خون کے آنسو بہاؤں لیکن صبر نے میری مدد کی حتی کہ میں نے بکاء دم کو ترک کر دیا ملاحظہ فرمائیے اس شعر میں مفعول (بکاء دم) کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق چونکہ نادر ہے اسلئے شاعر نے مفعول کو حذف نہیں کیا بلکہ ذکر کر دیا اگرچہ جوابِ شرط اس پر دلالت کرتا ہے اس صورت میں مفعول چونکہ دو مرتبہ مذکور ہوگیا ایک مرتبہ شرط میں اور دوسری مرتبہ جوابِ شرط میں اس لئے مفعول سامع کے دل میں راسخ ہو جائے گا اور سامع اس سے مانوس ہو جائیگا اس کے برخلاف اگر مفعول اولاً حذف کر دیا جاتا اور پھر ایک مرتبہ ذکر کیا جاتا تو سامع کا دل اس سے مانوس نہ ہوتا۔

وَاَمَّا قَوْلُهٗ فَلَمْ يُبْقِ مِنِّي الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكُّرِي ✽ فَلَوْ شِئْتُ اَنْ اَبْكِيَ بَكَيْتُ تَفَكُّرًا ✽ فَلَيْسَ مِنْهُ اَيْ مِمَّا تُرِكَ فِيْهِ حَذْفُ مَفْعُوْلِ الْمَشِيَّةِ بِنَاءً عَلٰى غَرَابَةِ تَعَلُّقِهَا بِهٖ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ صَدْرُ الْاَفَاضِلِ فِيْ ضِرَامِ السِّقْطِ مِنْ اَنَّ الْمُرَادَ لَوْ شِئْتُ اَنْ اَبْكِيَ تَفَكُّرًا بَكَيْتُ تَفَكُّرًا فَلَمْ يُحْذَفْ مَفْعُوْلُ الْمَشِيَّةِ وَلَمْ يُقَلْ لَوْ شِئْتُ بَكَيْتُ تَفَكُّرًا لِاَنَّ تَعَلُّقَ الْمَشِيَّةِ بِبُكَاءِ التَّفَكُّرِ غَرِيْبٌ كَتَعَلُّقِهَا بِبُكَاءِ الدَّمِ وَاِنَّمَا لَمْ يَكُنْ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَوَّلِ الْبُكَاءُ الْحَقِيْقِيُّ لَا الْبُكَاءُ الْفِكْرِيُّ لِاَنَّهٗ لَمْ يُرِدْ اَنْ يَقُوْلَ لَوْ شِئْتُ اَنْ

اَبْکِیْ تَفَکُّرًا بَکَیْتُ تَفَکُّرًا بَلْ اَرَادَ اَنْ یَّقُوْلَ اَفْنَانِی النُّحُوْلُ فَلَمْ یَبْقَ مِنِّیْ غَیْرَ خَوَاطِرَ تَجُوْلُ فِیَّ حَتّٰی لَوْ شِئْتُ الْبُکَاءَ فَمَرَیْتُ جُفُوْنِیْ وَعَصَرْتُ عَیْنِیْ لِیَسِیْلَ مِنْهَا دَمْعٌ لَمْ اَجِدْهُ وَخَرَجَ مِنْهَا بَدَلُ الدَّمْعِ التَّفَکُّرُ وَالْبُکَاءُ الَّذِیْ اَرَادَ اِیْقَاعَ الْمَشِیَّۃِ عَلَیْهِ بُکَاءٌ مُطْلَقٌ مُبْهَمٌ غَیْرُ مُعَدًّی اِلَی التَّفَکُّرِ اَلْبَتَّۃَ وَالْبُکَاءُ الثَّانِیْ مُقَیَّدٌ مُعَدًّی اِلَی التَّفَکُّرِ فَلَا یَصْلُحُ تَفْسِیْرًا لِلْاَوَّلِ وَبَیَانًا لَهٗ کَمَا اِذَا قُلْتَ لَوْ شِئْتَ اَنْ تُعْطِیَ دِرْهَمًا اَعْطَیْتَ دِرْهَمَیْنِ کَذَا فِیْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ وَمِمَّا نَشَأَ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ مِنْ سُوْءِ الْفَهْمِ وَقِلَّۃِ التَّدَبُّرِ مَا قِیْلَ اَنَّ الْکَلَامَ فِیْ مَفْعُوْلِ اَبْکِیْ وَالْمُرَادُ اَنَّ الْبَیْتَ لَیْسَ مِنْ قَبِیْلِ مَا حُذِفَ فِیْهِ الْمَفْعُوْلُ لِلْبَیَانِ بَعْدَ الْاِبْهَامِ بَلْ اِنَّمَا حُذِفَ لِغَرَضٍ اٰخَرَ۔

ترجمہ اور بہرحال اس کا قول پس شوق نے مجھ میں تفکر کے سوا کچھ باقی نہیں چھوڑا اگر میں رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس یہ اس سے نہیں ہے۔ یعنی اس سے نہیں جس میں مشیت کے حذفِ مفعول کو اس بنا پر ترک کر دیا گیا ہو کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے جیسا کہ صدر الافاضل اپنی کتاب ضرام السقط میں اس کی طرف گئے ہیں یعنی شاعر کی مراد یہ ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس مشیت کا مفعول حذف نہیں کیا اور لو شئت بکیت تفکرا نہیں کہا اسلئے کہ مشیت کا تعلق بکاء تفکر کے ساتھ نادر ہے جیسا کہ بکاء دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور یہ اس قبیل سے اس لئے نہیں کہ اول سے بکاء حقیقی مراد ہے نہ کہ بکاء فکری کیونکہ شاعر نے یہ کہنے کا ارادہ نہیں کیا کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں بلکہ یہ کہنے کا ارادہ کیا ہے کہ مجھے لاغری نے فنا کر دیا ہے پس مجھ میں سوائے جولانیٔ خیالات کے کوئی چیز باقی نہیں رہی حتیٰ کہ اگر میں رونا چاہوں اور اپنی پلکیں ملوں اور اپنی آنکھوں کو نچوڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو میں یہ بھی نہیں پاتا ہوں اور ان سے آنسو کے بدلے تفکرات نکلتے ہیں۔ پس وہ بکاء جس پر شاعر نے مشیت واقع کرنے کا ارادہ کیا ہے بکاء مطلق مبہم ہے جو تفکر کی طرف بالکل متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے لہٰذا اس کو اول کی تفسیر اور اس کا بیان قرار دینا صحیح نہیں ہے جیسے جب تو کہے اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے۔ ایسا ہی دلائل الاعجاز میں ہے۔ اور اس میں سے جو اس مقام میں غلط فہمی اور قلت تدبر سے وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے اور مراد یہ ہے کہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے جس میں مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے بلکہ کسی دوسری غرض

کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فلم یبق منی الشوق الخ شعر کے بعد فلیس منہ کہہ کر صدر الافاضل پر رد کیا ہے اس طور پر کہ اس شعر کے بارے میں صدر الافاضل کا مذہب جو ان کی کتاب ضرام السقط میں مذکور ہے یہ ہے کہ اس شعر میں شئت کا مفعول ان ابکی مذکور ہے اس کو اس لئے حذف نہیں کیا گیا کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق غریب ہے کیونکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں اور بکاء تفکر کے ساتھ مشیت کا تعلق اسی طرح نادر ہے جیساکہ بکاء دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور مفعول کے ساتھ مشیت کے تعلق کی ندرت اور غرابت مانع حذف ہے اس لئے اس شعر میں شئت فعل کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں مشیت کے حذفِ مفعول کو ترک کرنا مفعول کے ساتھ تعلق کی غرابت اور ندرت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہیکہ یہاں حذفِ مفعول پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود نہیں ہے کیونکہ شعر میں بکاء اول (ان ابکی) سے مراد بکاء حقیقی ہے بکاء فکری نہیں ہے کیونکہ شاعر یہ نہیں کہنا چاہتا کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں بلکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ مصائب و آلام نے مجھے نحیف و لاغر کر دیا اور لاغری نے مجھے ایسا فنا کر دیا کہ اب میرے اندر سوائے خیالاتِ منتشرہ کے اور کچھ باقی نہیں رہا حتیٰ کہ میں اگر حقیقۃً رونا چاہوں اور اپنی پلکوں کو ملوں اور آنکھوں کو نچوڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو ایسا نہیں ہوتا بلکہ آنسوؤں کے بدلے تفکر نکلتا اور بہتا ہے حالانکہ یہ میرا مطلوب نہیں ہے میرا مطلوب تو آنسو ہیں پس جب بکاء پر مشیت کو واقع کیا گیا ہے اور اس کو مشیت کا مفعول بنایا گیا ہے اس سے مقصود حقیقی بکاء ہے گو وہ لفظاً مطلق ہے مبہم ہے یعنی تفکر کی طرف قطعاً متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی جو جوابِ شرط ہے مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے الحاصل بکاء اول سے مراد بکاء حقیقی ہے اور بکاء ثانی سے مراد بکاء تفکری ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تباین ہے اور ایک مباین دوسرے مباین کے لئے تفسیر اور بیان واقع نہیں ہوتا لہٰذا یہاں بکاء ثانی یعنی بکاء تفکری، بکاء اول (بکاء حقیقی) کے لئے بیان اور تفسیر واقع نہیں ہوگا اور جب بکاء ثانی بکاء اول کے لئے تفسیر اور بیان نہیں ہے تو بکاء ثانی، بکاء اول کے حذف پر یعنی مشیت کے مفعول کے حذف پر ایسا قرینہ نہیں ہوگا جو اس محذوف پر دلالت کرتا ہو حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حذفِ مفعول پر قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے پس حذف مفعول پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس جگہ مشیت کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا لو شئت ان تعطی درہما اعطیت درہمین۔ اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے پس اس مثال میں اگر مشیت کا مفعول یعنی درہماً حذف کر دیا جاتا تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ مراد یہ ہے لو شئت ان تعطی درہمین اعطیتہما۔ اگر تو دو درہم دینا چاہتا تو، تو دو درہم دیدیتا حالانکہ یہ مراد نہیں ہے۔ اسی طرح اگر لو شئت کا مفعول یعنی

ان ابکی کو حذف کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا لوشئت بکیت تفکرا تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ بکاء تفکری مراد ہے حالانکہ ان ابکی سے بکاء تفکری مراد نہیں بلکہ بکاء حقیقی مراد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صدر الافاضل اور مصنف اس بات پر تو دونوں متفق ہیں کہ اس شعر میں مشیت کا مفعول محذوف نہیں بلکہ مذکور ہے مگر علت میں اختلاف ہے چنانچہ صدر الافاضل نے عدم حذف کی علت تعلق کا غریب ہونا بیان کیا ہے اور مصنف نے محذوف پر دلالت کرنے والے قرینہ کا نہ ہونا بیان کی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل دلائل الاعجاز میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض شراح کو قلت تدبر کی وجہ سے ایک غلط فہمی اور ہوئی ہے وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ کہا ہے کہ مصنف کا قول واما قولہ فلم یبق مصنف کے قول کما فی فعل المشیت کی طرف راجع ہے بخلاف اما اذا غریبا کی طرف راجع نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے یعنی مصنف کا کلام واما قولہ سے فلیس منہ تک ابکی کے مفعول کے سلسلہ میں لایا گیا ہے نہ کہ مشیت کے مفعول کے سلسلہ میں یعنی یہ حضرات شراح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شعر میں ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ پس مصنف نے اپنے قول فلیس منہ سے یہ کہا ہے کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا بلکہ اختصار وغیرہ کسی دوسری وجہ سے حذف کیا گیا ہے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض شراح کا مصنف کے قول فلیس منہ کو ان لوگوں کے اوپر محمول کرنا سوء فہم کا نتیجہ ہے اول تو اسلئے کہ یہ مصنف کے کلام کے سیاق کے خلاف ہے کیونکہ مصنف کا کلام سابق مشیت کے حذف مفعول میں ہے نہ کہ ابکی کے مفعول میں دوم اسلئے کہ مصنف کا یہ کلام صرف صدر الافاضل کے رد میں ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس جگہ مشیت کا مفعول غرابت تعلق کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا یہ ہی وجہ ہے کہ مصنف نے لان المراد بالاول البکاء الحقیقی کہا ہے ان لوگوں پر رد کے لئے نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے اور ابکی کا مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو مصنف لان المراد بالاول البکاء الحقیقی کے بدلے لان الحذف للاختصار فرماتے۔

وَقِيْلَ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ الْمَعْنٰى لَوْ شِئْتُ اَبْكِيْ تَفَكُّرًا بَكَيْتُ تَفَكُّرًا اَيْ لَمْ يَبْقَ فِيَّ مَادَّةُ الدَّمْعِ فَصِرْتُ بِحَيْثُ اَقْدِرُ عَلٰى بُكَاءِ التَّفَكُّرِ فَيَكُوْنُ مِنْ قَبِيْلِ مَا ذُكِرَ فِيْهِ مَفْعُوْلُ الْمَشِيَّةِ لِغَرَابَتِهٖ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ تَرَتُّبَ هٰذَا الْكَلَامِ عَلٰى قَوْلِهٖ لَمْ يُبْقِ مِنِّي الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكُّرِيْ

يَأْبَى هٰذَا الْمَعْنَى عِنْدَ التَّامُّلِ الصَّادِقِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى بُكَاءِ التَّفَكُّرِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى اَنْ لَا يَبْقَى فِيْهِ غَيْرُ التَّفَكُّرِ فَافْهَمْ

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ یہ شعر اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر میں تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں یعنی مجھ میں آنسو کا مادہ باقی نہیں رہا پس میں ایسے طریقہ پر ہو گیا کہ میں بکاء تفکر پر قادر ہوں پس یہ شعر اس قبیل سے ہوگا جس میں مشیت کا مفعول ذکر کیا گیا ہے کیونکہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اس کلام کا مصنف کے قول لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب ہونا تأمل صادق کے وقت اس معنی کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ بکاء تفکر پر قادر ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ باقی نہ رہے۔ اچھی طرح ذہن نشین کر لو۔

تشریح شارح مختصر علامہ تفتازانی رح نے کہا ہے کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس شعر میں یہ بھی احتمال ہے کہ معنی یہ ہوں کہ اگر میں تفکر کا رونا، رونا چاہوں تو تفکر کو رو سکتا ہوں یعنی میرے اندر آنسو کا مادہ بالکل ختم ہو گیا چنانچہ میں صرف بکاء تفکر پر قادر ہوں۔ پس اس صورت میں یہ شعر اس قبیل سے ہوگا کہ فعل مشیت کا تعلق مفعول (بکاء تفکر) کے ساتھ چونکہ نادر ہے اس لئے اس کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ تفتازانی نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ شاعر نے اس کلام (فلو شئت ان ابکی تفکرا بکیت تفکرا) کو فاء کے ذریعے لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب کیا ہے اور آپ اگر دیانت داری کے ساتھ غور و فکر کریں تو یہ ترتب اس معنی کے صحیح ہونے کی نفی کرتا ہے کیونکہ اس ترتب کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرے اندر چونکہ تفکر کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہی اسلئے میں صرف بکاء تفکر پر قادر ہوں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ بکاء تفکر سے مراد رنج والم اور مراد حاصل نہ ہونے پر افسوس کا اظہار ہے اور یہ اس شخص کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس میں خیالات منتشرہ اور رنج وغم کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ اس رنج وافسوس کا حصول اس شخص سے بھی ہو سکتا ہے جو آنسوؤں سے رونے پر قدرت رکھتا ہو۔ الحاصل بکاء تفکر پر قدرت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ تفکر کے علاوہ مثلاً آنسوؤں سے رونا اگر باقی ہو تب بھی انسان بکاء تفکر پر قادر ہو سکتا ہے۔ بہرحال اس کلام کا لم یبق پر ترتب چونکہ مذکورہ معنی محتملہ کی صحت کی نفی کرتا ہے اس لئے صاحب قیل کا بیان کردہ یہ احتمال بھی باطل ہوگا۔ مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ صاحب قیل نے شعر کے جو معنی بیان کئے ہیں یہ ہی معنی صدر الافاضل نے بھی بیان کئے تھے اور مفعول کے عدم حذف کی جو علت صاحب قیل نے بیان کی ہے وہی علت صدر الافاضل نے بیان کی تھی پھر اس کو قیل کہہ کر علیحدہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب قیل کے قول اور صدر الافاضل کے قول کے درمیان فرق

ہے وہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک وہ بھی جائز ہے جو مصنف نے کہا ہے کہ شعر میں مشیت کا مفعول عدم قرینہ کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا اور وہ بھی جائز ہے جو صدر الافاضل نے کہا ہے کہ مفعول کے ساتھ تعلق مشیت کے نادر ہونے کی وجہ سے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا ہے اور اس پر قرینہ شارح کا قول "یحتمل" ہے یعنی یحتمل کا لفظ بتلا رہا ہے کہ دونوں جائز ہیں اور صدر الافاضل کے نزدیک وہ چیز یعنی تعلق کے نادر ہونے کی وجہ سے حذف نہ کرنا واجب اور لازم ہے اور مصنف نے جو کچھ کہا ہے صدر الافاضل کے نزدیک وہ قطعاً جائز نہیں ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ صدر الافاضل نے بکا رتفکر کے لئے آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ شاعر کا منشا یہ ہے کہ میں آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کے باوجود بکا رتفکر کر سکتا ہوں اور صاحب قیل نے آنسو کے مادہ کے باقی نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے یعنی شاعر کا منشا یہ ہے کہ چونکہ آنسو کا مادہ میرے اندر باقی نہیں رہا اس لئے میں بکا رتفکر کر سکتا ہوں۔

وَإِمَّا لِدَفْعِ تَوَهُّمِ إِرَادَةِ غَيْرِ الْمُرَادِ عَطْفٌ عَلَى إِمَّا لِلْبَيَانِ اِبْتِدَاءً مُتَعَلِّقٌ بِتَوَهُّمِ كَقَوْلِهِ شعر وَكَمْ ذُدْتَ أَيْ دَفَعْتَ عَنِّيْ مِنْ تَحَامُلِ حَادِثٍ يُقَالُ تَحَامَلَ فُلَانٌ عَلَيَّ إِذَا لَمْ يَعْدِلْ وَكَمْ خَبَرِيَّةٌ مُمَيِّزُهَا قَوْلُهُ مِنْ تَحَامُلٍ قَالُوْا وَإِذَا فُصِلَ بَيْنَ كَمِ الْخَبَرِيَّةِ وَمُمَيِّزِهَا بِفِعْلٍ مُتَعَدٍّ وَجَبَ الْإِتْيَانُ بِمِنْ لِئَلَّا يَلْتَبِسَ بِالْمَفْعُوْلِ وَمَحَلُّ كَمِ النَّصْبُ عَلَى أَنَّهَا مَفْعُوْلُ ذُدْتَ وَقِيْلَ الْمُمَيِّزُ مَحْذُوْفٌ أَيْ كَمْ مَرَّةً وَمِنْ فِيْ مِنْ تَحَامُلٍ زَائِدَةٌ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِلْاِسْتِغْنَاءِ عَنْ هٰذَا الْحَذْفِ وَالزِّيَادَةِ بِمَا ذَكَرْنَا وَسَوْرَةِ أَيَّامٍ أَيْ شِدَّتِهَا وَصَوْلَتِهَا حَزَزْنَ أَيْ قَطَعْنَ اللَّحْمَ إِلَى الْعَظْمِ فَحَذَفَ الْمَفْعُوْلَ أَعْنِي اللَّحْمَ إِذْ لَوْ ذُكِرَ اللَّحْمُ لَرُبَّمَا تُوُهِّمَ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهُ أَيْ مَا بَعْدَ اللَّحْمِ يَعْنِيْ إِلَى الْعَظْمِ أَنَّ الْحَزَّ لَمْ يَنْتَهِ إِلَى الْعَظْمِ وَإِنَّمَا كَانَ فِيْ بَعْضِ اللَّحْمِ فَحَذَفَ دَفْعًا لِهٰذَا التَّوَهُّمِ

ترجمہ اور یا ابتداءً غیر مراد کے ارادہ کے وہم کو دور کرنے کے لئے (یہ) اما للبیان پر معطوف ہے ابتداء توہم کے ساتھ متعلق ہے جیسے اس کا قول سے تو نے مجھ سے زمانہ کے کتنے مظالم کو دور کیا ہے تحامل فلان علیَّ اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ انصاف نہ کرے اور کم خبریہ ہے اس کی تمیز من تحامل ہے حضرات نحاۃ نے کہا ہے کہ جب کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل کیا جائے تو کلمۂ من

کا لانا ضروری ہے تاکہ مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو اور لفظ کم کا محل نصب ہے اس بناء پر کہ وہ زدت کا مفعول ہے اور کہا گیا ہے کہ تمیز محذوف ہے یعنی کم مرۃ اور من تحامل میں لفظ من زائد ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف اور زیادت سے مستغنی ہے اس طریقہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور زمانہ کی سختی کو جس نے گوشت کو ہڈی تک کاٹ ڈالا ہے پس مفعول یعنی لحم کو حذف کر دیا گیا اسلئے کہ اگر لحم ذکر کیا جاتا تو بسا اوقات اس کے مابعد یعنی مابعد اللحم یعنی الی العظم کے ذکر سے پہلے یہ وہم ہوتا کہ "قطع" ہڈی تک نہیں پہنچا بلکہ وہ بعض گوشت میں ہے پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا۔

تشریح اما الدفع، اما للبیان پر معطوف ہے اور لفظ ابتداءً کا تعلق توہم سے ہے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم نے غیر مراد کا ارادہ کیا ہے یعنی مفعول کو اگر حذف نہ کیا گیا تو ابتداء کلام میں مخاطب کو یہ وہم ہوگا کہ متکلم نے مراد کے علاوہ کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے پس مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً بحتری کا ابو الصقر کی مدح میں یہ شعر ہے ؎

وکم زدتُ عنّی من تحاملِ حادثٍ ❊ وسَورۃَ ایامٍ حززنَ إلی العظمِ

تحامل کے معنی ظلم کے ہیں چنانچہ جب کوئی شخص انصاف نہ کرے تو اس کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تحاملَ فلانٌ علیَّ شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ کم استفہامیہ نہیں ہے بلکہ کم خبریہ ہے اور من تحامل اس کی تمیز ہے اور کلمہ من بیان تمیز کے لئے ہے کیونکہ نحویوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی آجائے تو تمیز پر کلمہ من کا داخل کرنا لازم ہوگا تاکہ تمیز مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو سکے کیونکہ اگر من داخل نہ کیا گیا تو فعل متعدی کے بعد آنے والا کلمہ فعل متعدی کا مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے لیکن من داخل ہونے کے بعد من کا مدخول صرف تمیز ہو سکتا ہے مفعول نہیں ہو سکتا۔ پس تمیز اور مفعول میں فرق کرنے کے لئے اور مفعول کا احتمال ختم کرنے کے لئے ایسی صورت میں من کا داخل کرنا واجب ہوگا جیسے ارشاداتِ باری "کم ترکوا من جنّات وعیون"۔ اور "کم اھلکنا من قریۃ" میں اسی قاعدے کے تحت تمیز پر من داخل کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کم خبریہ اپنی تمیز سے مل کر زدت کا مفعول مقدم ہوگا اور مفعول ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ شعر میں کم تو خبریہ ہی ہے مگر اس کی تمیز مرۃً یا زماناً محذوف ہے اور من تحامل میں کلمہ من زائد ہے اور تحامل زدت کا مفعول ہے اور زدت اپنے فاعل مفعول سے مل کر کم کی خبر ہے پس خبر چونکہ جملہ ہے اور اس میں عائد کا ہونا ضروری ہے اسلئے یہاں فیہا ضمیر محذوف ہوگی اور عبارت یہ ہوگی مرات کثیرۃ زدت عنی تحامل الحوادث فیہا۔ بہت سی بار تو نے مجھ سے زمانہ کے مظالم کو دور کیا ہے۔ شارح نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت

میں تمیز کو محذوف ماننا پڑیگا اور من کو زائد حالانکہ حذف و زیادتی دونوں خلافِ اصل ہیں اورخلافِ اصل کو ضرورۃ مقدر مانا جاتا ہے پس جب ایک توجیہ ایسی ہوسکتی ہے جس میں حذف و زیادت کے بغیر بات واضح ہوجاتی ہے جیسا کہ ہماری ذکر کردہ پہلی توجیہ ہے تو محذوف ماننے اور زائد ماننے کی کیا ضرورت ہے۔ سَورۃ کے معنی شدت اور حملہ کے ہیں حز کے معنی کاٹنا۔ اس شعر میں زدتُ فعل بصیغہ متکلم بھی پڑھا گیا ہے اور بصیغۂ خطاب بھی اور خطاب ہی مناسب ہے اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اے ممدوح تونے مجھ سے بہت سی دفع زمانہ کے ظلم اور حملوں کو دور کیا ہے یہ حملے اور مظالم ایسے تھے جنہوں نے ہڈی تک کاٹ دیا ہے یہاں پر حززن کے مفعول اللحم کو حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر اس کو ذکر کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا حززن اللحم الی العظم تو ابتداءِ کلام میں یعنی الی العظم کے مذکور ہونے سے پہلے مخاطب کو یہ وہم ہوتا کہ زمانہ کے مظالم اور حملوں نے صرف گوشت کا ایک حصہ کاٹا ہے اور وہ کاٹا جانا ہڈی تک نہیں پہنچا ہے لیکن جب مفعول کو حذف کر دیا گیا تو معلوم ہوگیا کہ سارا گوشت کاٹ ڈالا یہاں تک کہ کاٹا جانا ہڈی تک پہنچ گیا ہے پس ابتداءِ کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم (شاعر) نے حززن کا مفعول حذف کر دیا ہے۔

وَإِمَّا لِأَنَّهُ أُرِيْدَ ذِكْرُهُ أَيْ ذِكْرُ الْمَفْعُوْلِ ثَانِيًا عَلٰى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ إِيْقَاعَ الْفِعْلِ عَلٰى صَرِيْحِ لَفْظِهٖ لَا عَلَى الضَّمِيْرِ الْعَائِدِ إِلَيْهِ إِظْهَارًا لِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِوُقُوْعِهٖ أَيْ وُقُوْعِ الْفِعْلِ عَلَيْهِ أَيِ الْمَفْعُوْلِ حَتّٰى كَأَنَّهٗ لَا يَرْضٰى أَنْ يُوْقِعَهٗ عَلٰى ضَمِيْرِهٖ وَإِنْ كَانَ كِنَايَةً عَنْهُ كَقَوْلِهٖ **شعر**

قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّؤْدَدِ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مِثْلًا ÷ أَيْ قَدْ طَلَبْنَا لَكَ مِثْلًا فَحُذِفَ مِثْلًا إِذْ لَوْ ذَكَرَهٗ لَكَانَ الْمُنَاسِبُ فَلَمْ نَجِدْهُ فَيَفُوْتُ الْغَرَضُ أَعْنِيْ إِيْقَاعَ عَدَمِ الْوُجْدَانِ عَلٰى صَرِيْحِ لَفْظِ الْمِثْلِ وَيَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ السَّبَبُ فِيْ حَذْفِ مَفْعُوْلِ طَلَبْنَا تَرْكَ مُوَاجَهَةِ الْمَمْدُوْحِ بِطَلَبِ مِثْلٍ لَهٗ قَصْدًا إِلَى الْمُبَالَغَةِ فِي التَّأْدِيْبِ حَتّٰى كَأَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ وُجُوْدُ الْمِثْلِ لَهٗ لِيَطْلُبَهٗ فَإِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَطْلُبُ إِلَّا مَا يَجُوْزُ وُجُوْدُهٗ۔

ترجمہ اور یا اس لئے کہ مفعول کو دوسری بار اس طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے کہ وہ طریقہ صریحی لفظِ مفعول پر ایقاعِ فعل کو متضمن ہو نہ کہ اس ضمیر پر جو اس کی طرف لوٹ رہی ہو مفعول پر

وقوع فعل کے ساتھ کمالِ عنایت کو ظاہر کرنے کے لئے گویا متکلم اس بات کو پسند نہیں کرتا ہے کہ وہ فعل کو اس کی ضمیر پر واقع کرے اگرچہ ضمیر مفعول ہی سے کنایہ ہے جیسے اس کا قول ہم نے سرداری، بزرگی، شرافت میں تیرا مثل تلاش کیا لیکن ہم نے نہیں پایا یعنی ہم نے تیرا مثل تلاش کیا۔ پس مثلاً کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ اگر اس کو ذکر کرتا تو فلم نجدہ مناسب ہوتا پس مقصد فوت ہو جاتا یعنی صریحی لفظ مثل پر عدم وجدان واقع کرنا اور یہ بھی ممکن ہے کہ طلبنا کے مفعول کے حذف کا سبب ممدوح کے مثل کو طلب کرنے کے ساتھ روبرو ہونے کو ترک کرنا ہو غایت ادب کے پیش نظر گویا اس کے مثل کا وجود ممکن ہی نہیں تاکہ اسکو طلب کرے کیونکہ عاقل اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا وجود ممکن ہو۔

تشریح مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جب متکلم کا مقصود مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ ذکر کرنے سے یہ ہو کہ فعل صراحۃً لفظ مفعول پر واقع کیا جائے اس کی ضمیر پر واقع نہ کیا جائے اور یہ اس وقت مقصود ہوتا ہے جب وقوع فعل علی المفعول کی طرف پوری توجہ ظاہر کرنا پیشِ نظر ہو گویا متکلم مفعول کی ضمیر پر فعل واقع کرنے کو قطعاً پسند نہیں کرتا ہے اگرچہ ضمیر سے وہی مفعول مراد ہے یعنی اگر متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس انداز پر ذکر کیا جائے کہ 'فعل' صریحی لفظ مفعول پر واقع ہو نہ کہ اسکی ضمیر پر اور یہ ارادہ وقوع فعل علی المفعول کی طرف کامل درجہ کی توجہ ظاہر کرنے کے لئے ہو تو ایسی صورت میں پہلے فعل کے مفعول کو حذف کر دیا جائے گا کیونکہ اگر پہلے فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر کر دیا گیا تو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس کی ضمیر ذکر کی جائے گی اور اس صورت میں فعل اس ضمیر پر واقع ہوگا جو ضمیر مفعول مذکور کی طرف راجع ہے حالانکہ دوسری دفعہ مفعول ذکر کرنے سے متکلم کا مقصد صراحتہً لفظ مفعول پر فعل واقع کرنا ہے پس متکلم کے ارادے اور غرض کو حاصل کرنے کے لئے پہلے فعل کے مفعول کو حذف کرنا ضروری ہے اس کی مثال بحتری کا وہ شعر ہے جو اس نے معتز باللہ کی مدح میں کہا ہے

ـہ قد طلبنا فلم نجد لک فی السودد والمجد والمکارم مثلا

ہم نے تلاش کیا پس ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں تیری مثال نہیں پائی۔ اس شعر میں پہلے فعل یعنی طلبنا کے مفعول مثلاً کو حذف کر دیا گیا کیونکہ اگر طلبنا کے مفعول کو ذکر کر دیا جاتا تو دوسرے فعل یعنی نجد کے مفعول کے لئے ضمیر لا کر فلم نجدہ کہنا مناسب ہوتا کیونکہ جب ایک چیز کو اسم ظاہر کے ساتھ تعبیر کر کے اس کو دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس کو ضمیر کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور ایسا کرنے میں متکلم کی غرض یعنی عدم وجدان کو صریحی لفظ مثل پر واقع کرنا فوت ہو جاتا ہے پس متکلم کی غرض کے خاطر پہلے فعل (طلبنا) کے مفعول کو حذف کر دیا گیا تاکہ دوسرے فعل کو صراحتاً لفظ مفعول پر واقع کیا جا سکے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔ ـہ

؎ علم میں، حلم میں، انصاف میں ہر خوبی میں ۔ ہم نے ڈھونڈا نہ ملا مثل ترا عالم میں۔
اس میں ڈھونڈا کا مفعول تیرا مثل حذف کر دیا گیا تاکہ بعد والے فعل "ملا" کا صراحۃً لفظ مثل ترا پر وقوع ہو سکے۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ اس شعر میں حذف مفعول کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاعر غایت درجہ ادب کی وجہ سے اس بات کو مناسب نہیں سمجھتا کہ ممدوح کے روبرو طلب مماثل کا ذکر کیا جائے گویا شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ ممدوح کا مماثل موجود ہی نہیں ہے کہ اس کو طلب کیا جائے اس لئے کہ دانا آدمی اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے۔ پس شاعر اگر طلبنا کا مفعول ذکر کر دیتا تو یہ وہم ہوتا کہ ممدوح کے مماثل کی طلب اسلئے ہے کہ اس کا پایا جانا ممکن ہے ورنہ طلب کے کیا معنیٰ ہیں اور ممدوح کے مماثل کا امکان پیدا کرنا یہ بھی ایک گونہ سوء ادب ہے پس سوء ادب سے بچنے کے لئے اور کمال ادب کا اظہار کرنے کے لئے شاعر نے طلبنا کے مفعول کو حذف کر دیا ہے۔

وَإِمَّا لِلتَّعْمِيمِ فِي الْمَفْعُولِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ كَقَوْلِكَ قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا يُؤْلِمُ أَيْ كُلَّ أَحَدٍ بِقَرِينَةِ أَنَّ الْمَقَامَ مَقَامُ الْمُبَالَغَةِ وَهٰذَا التَّعْمِيمُ وَإِنْ أَمْكَنَ يُسْتَفَادُ مِنْ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ بِصِيغَةِ الْعُمُومِ لٰكِنْ يَفُوتُ الْاِخْتِصَارُ حِينَئِذٍ وَعَلَيْهِ أَيْ وَعَلَى حَذْفِ الْمَفْعُولِ لِلتَّعْمِيمِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ وَرَدَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَاللّٰهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ أَيْ جَمِيعَ عِبَادِهِ فَالْمِثَالُ الْأَوَّلُ يُفِيدُ الْعُمُومَ مُبَالَغَةً وَالثَّانِي تَحْقِيقًا

ترجمہ اور یا اختصار کے ساتھ مفعول میں تعمیم کے لئے جیسے تیرا قول تجھ سے ایسی خصلت ظاہر ہوتی ہے جو تکلیف دہ ہوتی ہے یعنی ہر آدمی کو اس قرینہ کی وجہ سے کہ مقام مبالغہ کا مقام ہے اور یہ تعمیم اگرچہ صیغہ عموم کے ساتھ مفعول کے ذکر سے مستفاد ہو سکتی ہے لیکن اس وقت اختصار فوت ہو جاتا ہے اور تعمیم مع الاختصار کے لئے حذف مفعول پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے اور اللہ دارالسلام کی طرف بلاتا ہے یعنی اپنے تمام بندوں کو پس پہلی مثال مبالغۃً عموم کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری تحقیقاً۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جبکہ اختصار کے علاوہ مفعول میں عموم پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قد کان منک مالم یولم میں یولم فعل کا مفعول کل احد اسی مقصد کے لئے حذف کر دیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ یہ مقام مقام مبالغہ ہے یعنی متکلم وصف ایلام میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور مبالغہ اس وقت ہوگا جب کہ مفعول بہ کو حذف کیا جائے پس یہ مقام مبالغہ

اس مفعول میں ارادۂ عموم پر قرینہ ہے۔
شارح کہتے ہیں کہ یہ تعمیم اگرچہ کسی عام صیغہ کی ہیئت میں مفعول کو ذکر کرنے سے مستفاد ہوسکتی ہے لیکن اس صورت میں اختصار فوت ہوجائے گا حالانکہ ہم نے حذف مفعول کا نکتہ صرف تعمیم کو نہیں بنایا ہے بلکہ تعمیم مع الاختصار کو بنایا ہے اور یہ حذف کی صورت میں ممکن ہے ذکر کی صورت میں ممکن نہیں ہے الحاصل تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے بھی مفعول کو حذف کردیا جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذف مفعول پر باری تعالیٰ کا قول واللہ یدعو الی دار السلام وارد ہوا ہے یعنی یدعو فعل کا مفعول جمیع عبادہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ پہلی مثال مبالغتہً مفید عموم ہے اور دوسری مثال حقیقتہً مفید عموم ہے کیونکہ ایک شخص کے لئے تمام عالم کو انذار دینا ممکن نہیں ہے مبالغہ پیدا کرنے کے لئے کہدیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اپنے تمام بندوں کو سلامتی میں رہنے کی دعوت دینا حقیقت اور نفس الامری واقعہ ہے۔

وَاِمَّا لِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يُعْتَبَرَ مَعَهٗ فَائِدَةٌ اُخْرٰى مِنَ التَّعْمِيْمِ وَغَيْرِهٖ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ وَهُوَ تَذْكِرَةٌ لِمَا سَبَقَ وَلَاحَاجَةَ اِلَيْهِ وَمَا يُقَالُ مِنْ اَنَّ الْمُرَادَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ دَالَّةٍ عَلٰى اَنَّ الْحَذْفَ لِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى مَعْلُوْمٌ وَمَعَ هٰذَا جَارٍ فِيْ سَائِرِ الْاَقْسَامِ فَلَا وَجْهَ لِتَخْصِيْصِهٖ بِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ نَحْوُ اَصْغَيْتُ اِلَيْهِ اَيْ اُذُنِيْ وَعَلَيْهِ اَيْ عَلَى الْحَذْفِ بِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ اَيْ ذَاتَكَ

ترجمہ اور یا محض اختصار کے لئے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ تعمیم وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کا اعتبار کیا جائے اور بعض نسخوں میں عند قیام قرینۃ ہے اور یہ سابق کی یاددہانی ہے اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ عند قیام قرینۃ سے مراد یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذف محض اختصار کے لئے ہے درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ معنیٰ معلوم ہیں اور اس کے باوجود تمام اقسام میں جاری ہے اسلئے محض اختصار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسے میں نے اس کی طرف کان لگائے۔ اور محض اختصار کی وجہ سے حذف پر باری تعالیٰ کا قول ربِّ ارِنی انظر الیک۔ اے ذاتک وارد ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو صرف اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے اس کے ساتھ عموم یا خصوص وغیرہ کا دوسرا فائدہ معتبر نہیں ہوتا شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں بمجرد الاختصار کے بعد عند قیام قرینۃ کی عبارت بھی موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مفعول پر قرینہ موجود ہونے کی صورت میں محض اختصار کے لئے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ شارح اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ عبارت ماقبل میں مذکور والا وجب التقدیر بحسب القرائن کی صرف یاددہانی ہے اس عبارت کو لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس عبارت کا سوائے یاددہانی کے اور کوئی فائدہ نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے یہ بھی کہا ہے کہ اس عبارت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو مفعول محذوف پر دلالت کرے اور پھر آپ یوں کہیں کہ یہ بات تو پہلے بیان کی جاچکی ہے لہذا اس عبارت کا سوائے یاددہانی کے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ عند قیام قرینۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذف مفعول صرف اختصار کے لئے ہے کسی اور غرض کے لئے نہیں ہے۔ فاضل شارح کہتے ہیں کہ یہ توجیہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ معنی تو پہلے سے معلوم ہیں یعنی یہ بات تو ہر آدمی جانتا ہے کہ حذف اختصار کے لئے اس وقت ہوگا جب اس پر قرینہ موجود ہو اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے اس کے باوجود یہ بات تو حذف کی تمام اقسام میں جاری ہوتی ہے یعنی حذف کے ہر نکتہ کے لئے کہا جائے گا کہ ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرے کہ حذف فلاں نکتے کی وجہ سے ہے اور جب ایسا ہے تو عند قیام قرینۃ کو بمجرد الاختصار کے ساتھ خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے الحاصل کبھی مفعول کو محض اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے جیسے اصغیت الیہ میں اصغیت کا مفعول اُذنی کو محض اختصار کے لئے حذف کیا گیا ہے اسلئے کہ اصغاء اُذن کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور محض اختصار کی وجہ سے حذف مفعول کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے، اے رب تو مجھے اپنی ذات دکھلا تاکہ میں تیرا دیدار کرسکوں۔ اس آیت میں ارنی فعل کا مفعول ثانی ذاتک محض اختصار کی وجہ سے محذوف ہے۔ یہ خیال رہے کہ پہلی مثال یعنی اصغیت کے مفعول کے حذف پر لفظ فعل قرینہ ہے کیونکہ اصغاء اُذن (کان) کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری مثال میں جواب امر یعنی انظر الیک قرینہ ہے۔

وَهٰهُنَا بَحْثٌ وَهُوَ اَنَّ الْحَذْفَ لِلتَّعْمِيْمِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ اِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ قَرِيْنَةٌ دَالَّةٌ عَلٰى اَنَّ الْمُقَدَّرَ عَامٌّ فَلَا تَعْمِيْمَ اَصْلًا وَاِنْ كَانَتْ فَالتَّعْمِيْمُ مِنْ عُمُوْمِ الْمُقَدَّرِ سَوَاءٌ حُذِفَ اَوْ لَمْ يُحْذَفْ فَالْحَذْفُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا لِمُجَرَّدِ الْاِخْتِصَارِ

ترجمہ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ تعمیم مع الاختصار کے لئے حذف اگر اس میں ایسا قرینہ نہ ہو جو اس بات پر دال ہو کہ مقدر عام ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر قرینہ ہو تو تعمیم عموم مقدر کی وجہ سے ہوگی حذف کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو پس حذف فقط اختصار کے لئے ہوگا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے اس قول پر کہ حذف مفعول بہ تعمیم مع الاختصار کے لئے ہے اعتراض ہے یعنی مصنف کا یہ کہنا کہ حذفِ مفعول تعمیم مع الاختصار کا فائدہ دیتا ہے غلط ہے اس لئے کہ اگر حذف کے علاوہ کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو اس پر دلالت کرے کہ مقدر ایک عام امر ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر ایسا قرینہ موجود ہو تو تعمیم مقدر کے عموم کی وجہ سے ہوگی خواہ مفعول کو حذف کیا جائے یا حذف نہ کیا جائے پس حذفِ مفعول فقط اختصار کے لئے ہوگا تعمیم کا فائدہ نہیں دے گا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اما للتعمیم مع الاختصار کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ شارح نے شرح مفتاح میں اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق اول ان لم یکن فیہ قرینۃ دالۃ علیٰ ان المقدر عام کو اختیار کرتے ہیں اور اس صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ تعمیم بالکل نہیں ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب اس پر قرینہ نہیں ہوگا تو مقام خطابی میں ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے محذوف کو عموم پر محمول کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو حذف کو یقیناً عموم میں دخل ہوگا۔

وَاِمَّا لِلرِّعَايَةِ عَلَى الْفَاصِلَةِ نَحْوُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ اِذَا سَجٰى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى اَىْ مَا قَلَاكَ وَحُصُوْلُ الْاِخْتِصَارِ اَيْضًا ظَاهِرٌ۔

ترجمہ اور یا فاصلہ کی رعایت کی وجہ سے جیسے باری تعالیٰ کا قول اور قسم ہے چاشت کی اور رات کی جب وہ ڈھانک لے آپ کے رب نے آپ کو چھوڑا نہیں اور نہ بغض کیا اور اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی رعایت فاصلہ کی وجہ سے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے والضحیٰ واللیل اذا سجیٰ ما ودعک ربک وما قلیٰ میں قلیٰ کے مفعول کو رعایتِ فاصلہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے اصل ما قلاک تھا اور یہاں اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے یعنی رعایت فاصلہ کے ساتھ ساتھ اختصار بھی حاصل ہے۔

(فوائد) فاصلہ، قافیہ اور سجع کی تعریفات مع امثلہ خادم قوت الاخیار شرح نور الانوار میں ذکر کر چکا ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

جمیل غفر لہ و لوالدیہ

وَ اِمَّا لِاِسْتِهْجَانِ ذِكْرِهٖ اَىْ ذِكْرِ الْمَفْعُوْلِ كَقَوْلِ عَائِشَةَ رض مَا رَأَيْتُ مِنْهُ اَىْ مِنَ النَّبِىِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ لَا رَاٰى مِنِّىْ اَىْ الْعَوْرَةَ وَاِمَّا لِنُكْتَةٍ اُخْرٰى كَاِخْفَائِهٖ اَوِ التَّمَكُّنِ مِنْ اِنْكَارِهٖ اِنْ مَسَّتْ اِلَيْهِ حَاجَةٌ اَوْ تَعَيُّنِهٖ حَقِيْقَةً اَوْ اِدِّعَاءً اَوْ نَحْوَ ذٰلِكَ۔

ترجمہ اور یا ذکرِ مفعول کے قبیح ہونے کی وجہ سے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول: نہ میں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دیکھی اور نہ آپؐ نے میری دیکھی، یعنی شرمگاہ۔ اور یا دوسرے نکتہ کی وجہ سے جیسے اسکو مخفی رکھنا یا اس کے انکار پر قادر ہونا اگر اس کی ضرورت ہو یا اس کا حقیقۃً یا ادعاءً متعین ہونا یا اسی جیسا

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں کہ اس کا ذکر نامناسب اور قبیح ہوتا ہے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول "کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد مارأیت منہ ولا رأی منی یعنی مارایت منہ العورۃ ولا رأٰہا منی"۔ میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسل کرتے تھے نہ میں نے آپ کی شرمگاہ کو دیکھا اور نہ آپ نے میری شرمگاہ کو دیکھا۔ یہاں حدیث میں رایتُ اور رأی کے مفعول کو اسی لئے حذف کر دیا گیا کہ مفعول یعنی عورۃ (شرمگاہ) کا ذکر نامناسب اور قبیح ہے۔ کبھی کسی دوسرے نکتہ کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً متکلم سامع سے مفعول کو مخفی رکھنا چاہتا ہے جیسے ایک شخص کہے الامیر یُحِب ویُبغض یعنی الامیر یُحِبنی ویُبغض ہذا الحاضر۔ امیر مجھ سے محبت رکھتا ہے اور اس سے جو یہاں حاضر ہے بغض رکھتا ہے۔ پس متکلم نے مفعول کو اس لئے حذف کر دیا ہے کہ اس کو اس بات کا خوف ہے کہ اگر میں نے مفعول کو ذکر کر دیا تو یہ شخص محبتِ امیر کو اپنی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے اور بغضِ امیر کو اس کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے مجھ کو سزا دیگا گر یہ اسوقت ہوگا جب مخاطب تو قرینہ کی مدد سے سمجھ جائے کہ محبت اور بغض کا مفعول کون ہے لیکن دوسرے سامعین نہ سمجھیں گویا متکلم نے ان دوسرے سامعین سے مخفی رکھنے کے لئے مفعول کو حذف کیا ہے۔ اور کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کے انکار کرنے کی گنجائش رہے جیسے ایک شخص کہے لعن اللہ واخزیٰ (اللہ لعنت کرے اور رسوا کرے) اور اس پر قرینہ ہو کہ دونوں کا مفعول خالد ہے پس متکلم اس مفعول کو اس لئے حذف کر دیتا ہے کہ اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ خالد پر لعنت اور رسوائی کا موجب اور سبب کیا ہے اور یہ اس کے بیان پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے انکار کی گنجائش رہے چنانچہ وہ کہدے کہ میری مراد خالد نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے۔ اور کبھی اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقۃً متعین ہے جیسے نحمد ونشکر ای اللہ کیونکہ یہ بات متعین ہے کہ حقیقۃً محمود ومشکور اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ یا اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقۃً تو متعین نہیں ہے لیکن ادعاءً متعین ہے یعنی

متکلم اس کے متعین ہونے کا مدعی ہے جیسے نخدم ونعظم ہم خدمت اور تعظیم کرتے ہیں اور مراد امیر ہے گویا متکلم اس بات کا مدعی ہے کہ شہر میں امیر کے علاوہ کوئی دوسرا شخص خدمت اور تعظیم کا مستحق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہم نخدم اور نعظم کا مفعول ذکر کریں یا حذف کریں مراد امیر ہی ہوگا۔ اور کبھی مخاطب کو یہ بتلانے کے لئے مفعول کو حذف کرتے ہیں کہ مفعول ایسی مقدس ذات ہے جس کو میں اپنی گندی زبان سے محفوظ ہی رکھنا چاہتا ہوں جیسے نمدح ونعظم اور مراد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہوں۔ یا مفعول ایسی گندی چیز ہے کہ میں اپنی زبان کو اس سے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں۔ جیسے لعن اللہ اور مراد شیطان ہو۔ یہ یاد رہے کہ ان دونوں صورتوں میں مفعول پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَتَقْدِيْمُ مَفْعُوْلِهٖ اَیْ مَفْعُوْلِ الْفِعْلِ وَنَحْوِهٖ اَیْ نَحْوِ الْمَفْعُوْلِ مِنَ الْجَارِ وَالْمَجْرُوْرِ وَالظَّرْفِ وَالْحَالِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ عَلَيْهِ اَیْ عَلَى الْفِعْلِ لِرَدِّ الْخَطَاءِ فِی التَّعْيِيْنِ كَقَوْلِكَ زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَنِ اعْتَقَدَ اَنَّكَ عَرَفْتَ اِنْسَانًا وَاَصَابَ فِیْ ذٰلِكَ وَاعْتَقَدَ اَنَّهٗ غَيْرُ زَيْدٍ وَاَخْطَاَ فِيْهِ وَتَقُوْلُ لِتَاكِيْدِهٖ اَیْ تَاكِيْدِ هٰذَا الرَّدِّ زَيْدًا عَرَفْتُ لَا غَيْرَهٗ وَقَدْ يَكُوْنُ لِرَدِّ الْخَطَاءِ فِی الْاِشْتِرَاكِ كَقَوْلِكَ زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَنِ اعْتَقَدَ اَنَّكَ عَرَفْتَ زَيْدًا وَعَمْرًوا وَتَقُوْلُ لِتَاكِيْدِهٖ زَيْدًا عَرَفْتُ وَحْدَهٗ وَكَذَا فِیْ نَحْوِ زَيْدًا اَكْرِمْ وَعَمْرًوا لَا تُكْرِمْ اَمْرًا وَنَهْيًا فَكَانَ الْاَحْسَنُ اَنْ يَقُوْلَ لِاِفَادَةِ الْاِخْتِصَاصِ۔

ترجمہ اور فعل کے مفعول اور اسی جیسے یعنی مفعول جیسے جار مجرور، ظرف، حال اور اس کے مشابہ کا فعل پر مقدم کرنا تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول "زیداً عرفت" اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے ایک انسان کو پہچانا ہے اور اس نے اس بارے میں درست سمجھا اور اس نے اعتقاد کیا کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس نے اس میں غلطی کی ہے اور تو اس رد کی تاکید کے لئے کہے "زیداً عرفت لاغیرہ" اور کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول "زیداً عرفت" اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے زید اور عمرو کو پہچانا ہے اور تو اس کی تاکید کے لئے "زیداً عرفت وحدہ" کہے اور ایسے ہی "ـــ زیدا اکرم" اور "عمروا لاتکرم" امر یا نہی میں پس "لافادۃ الاختصاص" کہنا بہتر تھا۔

تشریح یہاں سے مقاصد ثلاثہ میں سے دوسرے مقصد کا بیان شروع کیا جارہا ہے چنانچہ

فرمایا ہے کہ اگر مخاطب کو مفعول کی تعیین میں غلطی ہو جائے تو متکلم کے لئے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا مثلاً زیدًا عرفتُ (میں نے زید ہی کو پہچانا) کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر وہ انسان زید کے علاوہ ہے پس مخاطب کا یہ اعتقاد تو درست ہے کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر یہ اعتقاد کہ وہ انسان زید کے علاوہ ہے غلط ہے۔ پس مفعول کی تعیین میں واقع ہونے والی اس غلطی کو دور کرنے کے لئے متکلم نے "زیدا" مفعول کو فعل پر مقدم کرکے "زیدًا عرفت" کہا ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر مخاطب اس رد پر اکتفار نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے "زیدًا عرفت لاغیرہ" کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے مذکورہ رد میں قصر قلب ہے، اور قصر قلب کی تاکید کے لئے "لاغیرہ" لایا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے یعنی اگر مخاطب نے فعل کے مفعول میں شرکت کا اعتقاد کرکے غلطی کی ہو تو اس کو دور کرنے کے لئے بھی مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے .... مثلاً زیدا عرفتُ، کا مخاطب وہ شخص ہو جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کو پہچانا ہے حالانکہ یہ اعتقاد غلط ہے تو متکلم مخاطب کے اس اعتقاد کو دور کرنے کے لئے کہے گا "زیدًا عرفتُ' میں نے زید ہی کو پہچانا اور اگر مخاطب اس رد پر اکتفاء نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے" زیدا عرفت وحدہ" کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے اس رد میں قصر افراد ہے اور قصر افراد کی تاکید کے لئے وحدہٗ لایا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر قلب اور قصر افراد میں خطار کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا جس طرح اخبار میں ہوتا ہے اسی طرح انشار میں ہوتا ہے جیسے زیدا اکرم (امر) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید کے علاوہ کے اکرام کا حکم دیا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کے اکرام کا حکم دیا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔ اسی طرح عمرا لاتکرم (نہی) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو کے علاوہ کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو اور زید دونوں کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر" لرد الخطاء فی التعیین "کے بجائے لافادۃ الاختصاص کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ اس صورت میں مذکورہ تمام صورتیں داخل ہو جاتیں۔ یہ خیال رہے کہ جس طرح مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے اسی طرح جار مجرور کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے جار مجرور کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے" فی الدار صلیتُ "(میں گھر ہی میں نماز پڑھی) اور ظرف کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ظرف کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے" عند زید جلست "میں زید ہی کے پاس بیٹھا۔ اور حال کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے حال کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے" راکبًا جئتُ "میں سوار ہی ہو کر آیا ہوں۔ اسی طرح فعل کے وہ تمام معمولات

جن کا فعل پر مقدم کرنا جائز ہے جیسے مفعول لہ، مفعول فیہ، مفعول معہ، تمیز اگر ان کی تعیین میں مخاطب غلطی کرے تو اس غلطی کو دور کرنے کے لئے بھی ان کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ التَّقْدِیْمَ لِرَدِّ الْخَطَاءِ فِیْ تَعْیِیْنِ الْمَفْعُوْلِ مَعَ الْاِصَابَةِ فِیْ اِعْتِقَادِ وُقُوْعِ الْفِعْلِ عَلٰی مَفْعُوْلٍ مَّا لَا یُقَالُ مَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَلَا غَیْرُهٗ لِاَنَّ التَّقْدِیْمَ یَدُلُّ عَلٰی وُقُوْعِ الضَّرْبِ عَلٰی غَیْرِ زَیْدٍ تَحْقِیْقًا لِمَعْنَی الْاِخْتِصَاصِ وَقَوْلُكَ وَلَا غَیْرُهٗ یَنْفِیْ ذٰلِكَ فَیَكُوْنُ مَفْهُوْمُ التَّقْدِیْمِ مُنَاقِضًا لِمَنْطُوْقِ لَا غَیْرُهٗ نَعَمْ لَوْ كَانَ التَّقْدِیْمُ لِغَرَضٍ اٰخَرَ غَیْرِ التَّخْصِیْصِ لَجَازَ مَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَلَا غَیْرُهٗ وَكَذَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَغَیْرُهٗ وَلَا مَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَلٰكِنْ اَكْرَمْتُهٗ لِاَنَّ مَبْنَی الْكَلَامِ لَیْسَ عَلٰی اَنَّ الْخَطَاءَ وَاقِعٌ فِی الْفِعْلِ بِاَنَّهُ الضَّرْبُ حَتّٰی تَرُدَّهٗ اِلَی الصَّوَابِ بِاَنَّهُ الْاِكْرَامُ وَاِنَّمَا الْخَطَاءُ فِیْ تَعْیِیْنِ الْمَضْرُوْبِ فَالصَّوَابُ اَنْ یُّقَالَ مَا زَیْدًا ضَرَبْتُ وَلٰكِنْ عَمْرًوا

ترجمہ اور اسلئے کہ یعنی اس لئے کہ تقدیم، مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے باوجودیکہ مخاطب کسی مفعول پر وقوع فعل کے اعتقاد میں مصیب ہوتا ہے" مازیداً ضربت ولاغیرہ" نہیں کہا جائے گا کیونکہ تقدیم، زید کے علاوہ پر ضرب واقع ہونے پر دلالت کرتی ہے معنی اختصاص کو ثابت کرنے کے لئے اور تیرا قول لاغیرہ اس کی نفی کرتا ہے پس تقدیم کا مفہوم لاغیرہ کے منطوق کے مناقض ہوگا ہاں اگر تقدیم تخصیص کے علاوہ کسی دوسری غرض کی وجہ سے ہو تو" مازیداضربت ولاغیرہ" جائز ہوگا اور ایسے ہی" زیداضربت وغیرہ" اور مازیداضربت ولکن اکرمتہ،" نہیں کہا جائے گا اسلئے کہ کلام کا مبنیٰ اس پر نہیں ہے کہ غلطی فعل میں واقع ہے کہ وہ ضرب ہے (یا کوئی اور) یہاں تک کہ اس کو صواب کی طرف لوٹائے کہ وہ اکرام ہے اور خطاء تو مضروب کی تعیین میں ہے پس درست یہ ہے کہ مازیداضربت ولکن عمروا کہا جائے گا۔

تشریح مصنف رحہ نے فرمایا ہے کہ تقدیم مفعول چونکہ اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مخاطب مطلقاً مفعول پر وقوع فعل کے اعتقاد میں تو مصیب ہے یعنی اس کا یہ اعتقاد تو درست ہے مگر مفعول کی تعیین میں خطاء پر ہے اسلئے مازیداضربت ولاغیرہ کہنا صحیح نہ ہوگا اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مفعول (زیدا) کی تقدیم مفید اختصاص ہونے کی وجہ سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ

فعل ضرب زید کے علاوہ پر واقع ہوا ہے کیونکہ ما زیدا ضربت کا ترجمہ ہے میں نے زید ہی کو نہیں مارا بلکہ اس کے علاوہ کو مارا ہے اور لا غیرہ کا لفظ اس کی نفی کرتا ہے کیونکہ لاغیرہ کا ترجمہ ہے کہ میں نے اس کے علاوہ کو نہیں مارا ہے۔ الحاصل ما زیدا ضربت سے غیر زید کا مضروب ہونا اور لاغیرہ سے غیر مضروب ہونا ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان تناقض ہے یعنی تقدیم مفعول کا مفہوم لاغیرہ کے منطوق کے مناقض ہے اور جمع بین المتناقضین باطل ہے لہٰذا یہ کلام (ما زیدا ضربت ولاغیرہ) جو اس باطل پر مشتمل ہے خود باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہاں اگر مفعول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو مثلاً اہتمام یا استلذاذ کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں ما زیدا ضربت ولاغیرہ کہنا جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اختصاص کے مفقود ہونے کی وجہ سے غیر زید کا حتمی طور پر مضروب ہونا ثابت نہ ہوگا بلکہ مضروب اور غیر مضروب دونوں ہونے کا احتمال ہوگا اور جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول کا مفہوم لاغیرہ کے منطوق کے مناقض نہ رہا اور جب ان دونوں میں تناقض نہیں ہے تو اس کلام کے جواز میں بھی شبہ نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہی حال زیدا ضربت وغیرہ کا ہے یعنی اگر تقدیم مفعول مفید تخصیص ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ میں نے زید ہی کو مارا اور اس کے علاوہ کو تو یہ کلام باطل ہوگا کیونکہ تخصیص تو اس بات کا فائدہ دیگی کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو نہیں مارا اور وغیرہٗ کا لفظ اس بات کا فائدہ دیگا کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو بھی مارا ہے اور اس میں کھلا ہوا تناقض ہے لہٰذا اس صورت میں یہ کلام بھی باطل ہوگا۔ اور اگر تقدیم مفید تخصیص نہ ہو بلکہ اہتمام یا استلذاذ کا فائدہ دیتی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ میں نے زید اور اس کے علاوہ کو مارا ہے تو یہ کلام جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں تخصیص کے مفقود ہونے کی وجہ سے تقدیم کا مفہوم غیرہٗ کے منطوق کے مناقض نہ ہوگا۔ مصنف تلخیص فرماتے ہیں کہ" ما زیدا ضربت ولکن اکرمتہ بھی صحیح نہیں ہے یعنی میں نے زید ہی کو نہیں مارا لیکن میں نے اس کا اکرام کیا ہے اور یہ کلام اس لئے صحیح نہیں ہے کہ کلمہ لکن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی سابق میں واقع ہونے والی غلطی کو دور کرنے کے لئے آتا ہے پس لکن اکرمتہ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مخاطب سے یہ غلطی ہوئی کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ زید پر فعل ضرب واقع ہوا ہے لہٰذا متکلم نے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ میں نے زید کو مارا نہیں ہے البتہ میں نے اس کا اکرام کیا ہے حالانکہ اس کلام (ما زیدا ضربت) کا مبنیٰ اس پر نہیں ہے کہ مخاطب سے غلطی، فعل یعنی ضرب میں ہوئی ہے اور متکلم اس کو دور کر کے کہنا چاہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زید پر واقع ہونے والا فعل ضرب نہیں ہے بلکہ اکرام ہے بلکہ اس کلام کا مبنیٰ اس پر ہے کہ مخاطب سے مضروب کی تعیین میں غلطی واقع ہوئی ہے یعنی مخاطب کا یہ سمجھنا کہ مضروب زید ہے غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ مضروب عمرو ہے اور اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے ما زیدا ضربت ولکن عمروا کہا جاتا ہے نہ کہ ما زیدا ضربت ولکن اکرمتہ الحاصل ما زیدا ضربت ولکن اکرمتہ غلط ہے اور ما زیدا ضربت ولکن عمروا صحیح ہے۔

وَاِمَّا نَحْوُ زَيْدًا عَرَفْتُهُ فَتَاكِيدٌ اِنْ قُدِّرَ الْفِعْلُ الْمَحْذُوفُ الْمُفَسَّرُ بِالْفِعْلِ الْمَذْكُوْرِ قَبْلَ الْمَنْصُوْبِ اَىْ عَرَفْتُ زَيْدًا عَرَفْتُهُ وَاِلَّا فَتَخْصِيْصٌ اَىْ زَيْدًا عَرَفْتُ عَرَفْتُهُ لِاَنَّ الْمَحْذُوْفَ الْمُقَدَّرَ كَالْمَذْكُوْرِ فَالتَّقْدِيْمُ عَلَيْهِ كَالتَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَذْكُوْرِ فِىْ اِفَادَةِ الْاِخْتِصَاصِ كَمَا فِىْ بِسْمِ اللهِ فَنَحْوُ زَيْدًا عَرَفْتُهُ مُحْتَمِلٌ لِلْمَعْنَيَيْنِ وَالرُّجُوْعُ فِى التَّعْيِيْنِ اِلَى الْقَرَائِنِ وَعِنْدَ قِيَامِ الْقَرِيْنَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّهُ لِلتَّخْصِيْصِ يَكُوْنُ اٰكَدَ مِنْ قَوْلِنَا زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْرَارِ

ترجمہ اور رہی زیدا عرفتہ جیسی ترکیب سو (اس میں) تاکید ہے اگر منصوب سے پہلے مقدر مانا جائے ایسے فعل محذوف کو جس کی فعل مذکور کے ساتھ تفسیر کی گئی ہو یعنی عرفت زیدا عرفتہ ورنہ تخصیص ہوگی یعنی زیدا عرفت عرفتہ اس لئے کہ محذوف مقدر مذکور کے مثل ہوتا ہے پس افادۂ تخصیص میں فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہے جیسے فعل مذکور پر جیسا کہ بسم اللہ میں ہے پس زیدا عرفتہ جیسی ترکیب دونوں معنی کا احتمال رکھتی ہے اور تعیین کے سلسلہ میں قرائن کی طرف رجوع ہوگا اور اس بات پر کہ زیدا عرفتہ تخصیص کے لئے ہے دلالت کرنے والے قرینہ کے وقت ہمارے قول زیدا عرفت سے زیادہ مؤکد ہوگا کیونکہ اس میں تکرار ہے۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مفعول کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے تو یہ اس وقت ہے جب فعل عامل کے ساتھ کوئی ایسی ضمیر متصل نہ ہو جو مفعول مقدم کی طرف لوٹتی ہو اور وہ فعل عامل اس ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے مفعول مقدم میں عمل نہ کرتا ہو لیکن اگر وہ فعل عامل ایسا نہ ہو بلکہ مفعول کی ضمیر اس کے ساتھ متصل ہو اور اس ضمیر کی وجہ سے وہ مفعول مقدم میں عمل نہ کر رہا ہو تو اس صورت میں مفعول کی تقدیم صرف مفید اختصاص نہ ہوگی بلکہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اس صورت میں فعل مذکور، ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مفعول مقدم میں عمل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اس مفعول میں عمل کرنے کے لئے ایک فعل مقدر ماننا ضروری ہوگا جس کی یہ فعل مذکور تفسیر واقع ہو رہا ہے اب اگر وہ فعل منصوب یعنی مفعول سے پہلے مقدر مانا گیا اور " عرفت زیدا عرفتہ" کہا گیا تو یہ تقدیم تخصیص کا فائدہ نہیں دیگی بلکہ صرف تاکید کا فائدہ دے گی کیونکہ اس صورت میں تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد تاکید فعل کا فائدہ دیتی ہے لہذا اس صورت میں یہ تقدیم صرف مفید تاکید ہوگی مفید تخصیص نہ ہوگی اور اگر وہ فعل مفعول کے بعد مقدر مانا گیا اور زیدا عرفت عرفتہ کہا گیا تو یہ تقدیم مفید اختصاص ہوگی کیونکہ محذوف مقدر مذکور کے مانند ہوتا ہے لہذا مفید تخصیص ہونے میں محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہوگی جیسا کہ فعل مذکور

پر مفعول کی تقدیم یعنی جس طرح فعل مذکور پر مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح فعل محذوف مقدر پر بھی مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بسم اللہ میں فعل محذوف مقدر پر جار مجرور یعنی معمول کی تقدیم مفید اختصاص ہے پس اسی طرح زیداً عرفتہ میں عرفت فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم مفید اختصاص ہوگی۔ اس صورت میں مصنف نے تخصیص پر اکتفاء فرمایا ہے اگرچہ تکرار اسناد پائے جانے کی وجہ سے تاکید اس صورت میں بھی موجود ہے اسلئے کہ تقدیم مفعول کے لئے تخصیص غالب طریقہ پر لازم ہے لہٰذا یہاں تقدیم کے ساتھ جو تاکید پائی گئی اس کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور جب تاکید کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس جگہ تقدیم کو صرف اختصاص کے لئے قرار دینا درست ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ " زیداً عرفتہ " میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے اور رہی اس بات کی تعیین کہ تقدیم تاکید کے لئے ہے یا تخصیص کے لئے تو یہ قرینہ سے متعین ہوگا یعنی قرینہ اگر تاکید پر ہوگا کہ تقدیم تاکید کے لئے ہوگی اور اگر تخصیص پر ہوگا تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ زیداً عرفتہ تخصیص کے لئے ہے تو یہ یعنی زیداً عرفتہ ، زیداً عرفت سے زیادہ مؤکد ہوگا۔ کیونکہ زیداً عرفتہ میں تکرار اسناد ہے جو مفید تاکید ہے اگرچہ اس سے تاکید مقصود نہیں بلکہ فعل محذوف کی تفسیر مقصود ہے اس کے برخلاف زیداً عرفت کہ تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے اس میں تاکید نہیں ہے۔

وَفِیْ بَعْضِ النُّسَخِ وَاَمَّا نَحْوُ وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَلَا يُفِيْدُ اِلَّا التَّخْصِيْصَ لِاِمْتِنَاعِ اَنْ يُّقَدَّرَ الْفِعْلُ مُقَدَّمًا نَحْوُ اَمَّا فَهَدَيْنَا ثَمُوْدَ لِالْتِزَامِهِمْ وُجُوْدَ فَاصِلٍ بَيْنَ اَمَّا وَالْفَاءِ بَلِ التَّقْدِيْرُ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَا فَهَدَيْنَاهُمْ بِتَقْدِيْمِ الْمَفْعُوْلِ وَفِیْ كَوْنِ هٰذَا التَّقْدِيْمِ لِلتَّخْصِيْصِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ قَدْ يَكُوْنُ مَعَ الْجَهْلِ بِثُبُوْتِ اَصْلِ الْفِعْلِ كَمَا اِذَا جَاءَكَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو ثُمَّ سَأَلَكَ سَائِلٌ مَا فَعَلْتَ بِهِمَا فَتَقُوْلُ اَمَّا زَيْدًا فَضَرَبْتُهٗ وَاَمَّا عَمْرًا فَاَكْرَمْتُهٗ فَلْيَتَأَمَّلْ۔

ترجمہ اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت) ہے اور بہر حال اما ثمود فہدیناہم جیسی ترکیب صرف تخصیص کا فائدہ دیگی کیونکہ یہ بات ممتنع ہے کہ فعل کو مقدم کر کے مقدر مانا جائے جیسے " اما فہدینا ثمود " کیونکہ نحویوں نے کلمہ اما اور فاء کے درمیان فاصل کا پایا جانا لازم قرار دیا ہے بلکہ تقدیری عبارت یہ ہوگی اما ثمود فہدینا فہدیناہم مفعول کی تقدیم کے ساتھ اور اس تقدیم کے تخصیص کے

لئے ہونے میں نظر ہے کیونکہ اس جیسی ترکیب کبھی اصل فعل کے ثبوت سے ناواقف ہونے کے ساتھ بھی (استعمال) ہوتی ہے جیسے جب تیرے پاس زید وعمر دونوں آئے پھر کوئی سوال کرنے والا تجھ سے سوال کرے ما فعلت بہما پس تو کہے اما زیدا فضربتہ واما عمروا فاکرمتہ۔ پس غور کرنا چاہیئے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے "اما ثمود فہدیناہم فلا یفید الا التخصیص" اور اس سے ہر وہ ترکیب مراد ہے جس میں مفعول مقدم اور اس کلمۂ اما سے متصل ہو جو مہما یکن کے معنی میں ہے اور فعل مؤخر اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں دو قرائتیں ہیں (۱) ثمود کا رفع (۲) ثمود کا نصب، اول قرائت مشہورہ ہے اور دوم قرائت شاذہ ہے پہلی قرائت کی بناء پر تقدیم تکرارِ اسناد کی وجہ سے مفیدِ تقوی ہوگی مگر اس تقدیم کا مفید تقوی ہونا سکاکی کے علاوہ دوسرے حضرات کے مذہب پر ہے سکاکی کے مذہب پر نہیں ہے جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا ہے اور دوسری قرائت کی بناء پر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تقدیم مفید تاکید بھی ہے اور مفیدِ تخصیص بھی کیونکہ زیداً عرفتہ میں بتایا گیا ہے کہ اگر مفعول مقدم ہو اور فعل اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو تو مفعول کی تقدیم مفیدِ تاکید اور مفیدِ تخصیص دونوں ہوگی اور چونکہ اس آیت میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی ثمود کی تقدیم تاکید اور تخصیص دونوں کا فائدہ دیگی۔ حالانکہ بقول مصنف ایسا نہیں ہے بلکہ ثمود کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے اور تاکید بلا تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف رحنے فرمایا ہے کہ اس آیت میں ثمود کی تقدیم صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے مگر چونکہ ہر تخصیص کے ساتھ تاکید بھی پائی جاتی ہے اس لئے یہاں تخصیص سے مراد تخصیص مع التاکید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ثمود کی تقدیم صرف تخصیص یعنی تخصیص مع التاکید کا فائدہ دیگی اور صرف تاکید یعنی بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ کلمہ اَمّا اور فاء جو جواب اما پر آتی ہے کے درمیان کسی امر فاصل کا ہونا ضروری ہے اب اگر بلا تخصیص، محض تاکید کے معنی پیدا کرنے کے لئے فعل کو مفعول سے مقدم کر کے مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے اما فہدینا ثمود تو اما اور فاء کے درمیان فصل باقی نہیں رہے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان فاصل کا پایا جانا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو اس خرابی سے بچنے کے لئے لامحالہ فعل کو مفعول سے مؤخر کر کے مقدر مانا جائے گا اور تقدیری عبارت اما ثمود فہدینا فہدیناہم ہوگی اور اس صورت میں چونکہ مفعول (ثمود) فعل سے مقدم ہے اور تقدیم مفعول مفیدِ تخصیص ہوتی ہے اس لئے یہاں ثمود کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دے گی اور بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دے گی۔

وفی کون ہذا التقدیم سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وہ تقدیم جو کلمۂ اما کے ساتھ حاصل ہو اس کا تخصیص کے لئے ہونا محلِ نظر ہے جیسا کہ یہاں ثمود کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مقدم ہے پس اس کا تخصیص کے لئے ہونا محلِ نظر ہے اس لئے کہ مفعول کی وہ تقدیم جو اما کے ساتھ حاصل ہوتی ہو کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ اس کلام کا مخاطب اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کے پاس زید وعمر دونوں آئے پھر کسی نے اس شخص سے سوال کیا مافعلت بہما. آپنے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا تو اس شخص نے جواب میں کہا: امازیدا فضربتہ واما عمروا فاکرمتہ' بہرحال زید تو میں نے اس کو مارا اور بہرحال عمرو تو میں نے اس کا اکرام کیا پس اس کلام کا مخاطب چونکہ اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف تھا اس لئے یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا یعنی اس فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا جو فعل زید وعمرو کے ساتھ متعلق ہے اور جب یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہے تو یہ کلام مفیدِ تخصیص نہ ہوگا اور رہی مفعول کی تقدیم تو وہ اما اور فاء کے درمیان فصل کرکے لفظ کی اصلاح کے لئے ہے تخصیص کے لئے نہیں ہے الحاصل کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مفعول کی تقدیم کا مفیدِ تخصیص ہونا محلِ نظر ہے نیز اس تقدیم کا مفیدِ تخصیص ہونا اسلئے بھی باطل ہے کہ تخصیص کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود ہی کو ہدایت دی لیکن انھوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی پس اس کا مطلب یہ ہوا کہ قوم ثمود کے علاوہ دوسرے کفار کو ہدایت نہیں دی اور نہ ہی قوم ثمود کے علاوہ دوسرے کفار نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے کیونکہ ثمود اور غیر ثمود سب کفار کو ہدایت دی گئی اور سب ہی نے گمراہی کو اختیار کیا۔ الحاصل اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں تقدیم مفعول مفیدِ تخصیص نہیں ہے۔ اور جب آیت میں تقدیم مفیدِ تخصیص نہیں ہے تو آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا بلکہ گمراہی کو اختیار کیا باری عز اسمہ اس آیت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے قوم ثمود کو ہلاک تو ضرور کیا ہے مگر حجت تام کرنے کے بعد۔

وَكَذٰلِكَ اَیْ وَمِثْلُ زَیْدًا عَرَفْتُ فِیْ اِفَادَةِ التَّخْصِیْصِ قَوْلُكَ بِزَیْدٍ مَرَرْتُ فِی الْمَفْعُوْلِ بِوَاسِطَةٍ لِمَنْ اِعْتَقَدَ اَنَّكَ مَرَرْتَ بِاِنْسَانٍ وَاَنَّهٗ غَیْرُ زَیْدٍ وَكَذٰلِكَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتُ وَفِی الْمَسْجِدِ صَلَّیْتُ وَتَادِیْبًا ضَرَبْتُهٗ وَمَاشِیًا حَجَجْتُ

ترجمہ اور اسی طرح ہے یعنی زیدًا عرفت کی طرح ہے افادۂ تخصیص میں تیرا قول بزید مررت

مفعول بالواسطہ میں اس شخص سے جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ تو ایک آدمی کے ساتھ گذرا ہے جو زید کے علاوہ ہے اور اسی طرح یوم الجمعۃ سرت، فی المسجد صلیت، تادیبا ضربت اور ماشیا حججت ہے۔

تشریح مصنف تلخیص فرماتے ہیں کہ جس طرح مفعول بہ صریح کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے زیدا عرفت میں زید مفعول بہ کی تقدیم مفید تخصیص ہے اسی طرح مفعول بہ غیر صریح کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بزید مررت میں زید حرف جر باء کے واسطہ سے مفعول بہ ہے اور مقدم ہے تو یہ بھی مفید تخصیص ہے چنانچہ معنی ہیں میں زید ہی کے ساتھ گذرا قصر قلب کی صورت میں۔ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم زید کے علاوہ کسی دوسرے انسان کے ساتھ گذرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم زید و عمر دونوں کے ساتھ گذرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم زید و عمرو دونوں کے ساتھ گذرا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح مفعول بہ کے علاوہ دوسرے معمولات کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ظرف زمان کی تقدیم کے ساتھ یوم الجمعۃ سرتُ (میں نے جمعہ ہی کے دن سفر کیا ہے) اور ظرف مکان کی تقدیم کے ساتھ فی المسجد صلیت (میں نے مسجد ہی میں نماز پڑھی ہے۔ اور مفعول لہ کی تقدیم کے ساتھ تادیبا ضربتہ (میں نے اس کو تادیب ہی کے خاطر مارا ہے) اور حال کی تقدیم کے ساتھ ماشیا حججت (میں نے پیدل ہی حج کیا ہے۔)

وَالتَّخْصِيْصُ لَازِمٌ لِلتَّقْدِيْمِ غَالِبًا اَیْ لَایَنْفَكُّ عَنْ تَقْدِيْمِ الْمَفْعُوْلِ وَنَحْوِهٖ فِیْ اَكْثَرِ الصُّوَرِ بِشَهَادَةِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَحُكْمِ الذَّوْقِ وَاِنَّمَا قَالَ غَالِبًا لِاَنَّ اللُّزُوْمَ الْكُلِّیَّ غَيْرُ مُتَحَقِّقٍ فِيْهِ اِذِ التَّقْدِيْمُ قَدْ يَكُوْنُ لِاَغْرَاضٍ اُخَرَ كَمُجَرَّدِ الْاِهْتِمَامِ وَالتَّبَرُّكِ وَالْاِسْتِلْذَاذِ وَمُوَافَقَةِ كَلَامِ السَّامِعِ وَضَرُوْرَةِ الشِّعْرِ وَالسَّجْعِ وَالْفَاصِلَةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ ثُمَّ فِیْ سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ وَقَالَ تَعَالٰی وَاِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِيْنَ وَقَالَ تَعَالٰی فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَقَالَ تَعَالٰی وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا لَا يَحْسُنُ فِيْهِ اِعْتِبَارُ التَّخْصِيْصِ عِنْدَ مَنْ لَهٗ مَعْرِفَةٌ بِاَسَالِيْبِ الْكَلَامِ

ترجمہ اور تخصیص بالعموم تقدیم کے لئے لازم ہے یعنی تخصیص اکثر صورتوں میں مفعول وغیرہ کی تقدیم سے جدا نہیں ہوتی ہے دلیل استقراء اور ذوق ہے اور ماتن نے غالبًا اس لئے کہا ہے کہ اس میں لزوم کلی متحقق نہیں ہے کیونکہ تقدیم کبھی دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے محض اہتمام، تبرک، استلذاذ سامع کے کلام کی موافقت، ضرورت شعری، رعایت سجع، رعایت فاصلہ وغیرہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس کو پکڑو پس اس کو طوق پہنا دو پھر اس کو دوزخ میں داخل کر دو پھر ایک ایسی زنجیر میں جس کی پیمائش ستر گز ہے اس کو جکڑ دو اور فرمایا تم پر نگہبان ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے اور سائل کو مت جھڑکئے اور باری تعالیٰ نے فرمایا اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ہر ایسی جگہ میں تخصیص کا اعتبار جائز نہیں ہے اس شخص کے نزدیک جو اسالیب کلام سے آشنا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ماحقہ التاخیر کی تقدیم کیلئے اکثر صورتوں میں تخصیص لازم ہوتی ہے یعنی جس چیز کا حق مؤخر ہونا ہو اگر اس کو مقدم کر دیا گیا خواہ وہ مفعول ہو یا مفعول کے علاوہ ہو تو اس صورت میں بالعموم تخصیص متحقق ہوگی یعنی مفعول اور غیر مفعول جن کا حق مؤخر ہونا ہے ان کی تقدیم سے اکثر صورتوں میں تخصیص جدا نہیں ہوتی ہے اس کی دلیل استقراء اور ذوق ہے یعنی کتب عربیہ کا تتبع اور ذوق سلیم اس کی شہادت دیتا ہے کہ تخصیص تقدیم کے لئے اکثر صورتوں میں لازم ہے تمام صورتوں میں لازم نہیں ہے۔ فاضل مصنف نے غالبًا کی قید لگا کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس سلسلہ میں لزوم کلی ثابت نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں بھی تقدیم ماحقہ التاخیر ہوگی وہیں تخصیص ہوگی بلکہ کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کیونکہ بسا اوقات تقدیم تخصیص کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے مثلاً مقدم کا اگر اہتمام مقصود ہو یا اس سے برکت حاصل کرنا مقصود ہو یا لذت حاصل کرنا یا سامع کے کلام کی موافقت مقصود ہو یا ضرورت شعری یا رعایت سجع یا رعایت فاصلہ وغیرہ تقدیم کی متقاضی ہو تو ان وجوہ کی بناء پر بھی کبھی کبھی ماحقہ التاخیر کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے خذوہ فغلوہ ثم الجحیم صلوہ ثم فی سلسلۃ ذرعہا سبعون ذراعًا فاسلکوہ۔ اس آیت میں الجحیم اور فی سلسلۃ معمولات کو رعایت فاصلہ کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح ان علیکم لحافظین میں ایک معمول (خبر) کو دوسرے معمول (اسم ان) پر رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور فاما الیتیم فلا تقہر واما السائل فلا تنہر میں مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ رعایت فاصلہ بھی ہے اور اصلاح لفظ بھی۔ اصلاح لفظ کا مطلب یہ ہے کہ اگر مفعول کو مؤخر کر دیا جاتا تو کلمہ اما اور فاء کے درمیان اتصال ہو جاتا حالانکہ نحویوں کے نزدیک یہ بات لفظًا غلط ہے۔ اسی طرح وما ظلمنا ہم ولکن کانوا انفسہم یظلمون میں انفسہم مفعول کی تقدیم رعایت فاصلہ کی وجہ سے ہے الحاصل وہ تمام صورتیں جن میں اسالیب کلام سے واقف شخص کے نزدیک تخصیص کا اعتبار کرنا مناسب نہ ہو ان تمام

صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم نہ ہوگی۔

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ التَّخْصِیْصَ لَازِمٌ لِلتَّقْدِیْمِ غَالِبًا یُقَالُ فِیْ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ مَعْنَاهُ نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ وَالْاِسْتِعَانَةِ بِمَعْنٰی نَجْعَلُكَ مِنْ بَیْنِ الْمَوْجُوْدَاتِ مَخْصُوْصًا بِذٰلِكَ لَانَعْبُدُ وَلَا نَسْتَعِیْنُ غَیْرَكَ وَفِیْ لَاِلَی اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ مَعْنَاهُ اِلَیْهِ تُحْشَرُوْنَ لَا اِلٰی غَیْرِهٖ

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ اکثر صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم ہے۔ ایاک نعبد وایاک نستعین میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم عبادت واستعانت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی ہم موجودات میں سے آپ ہی کو اس کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں۔ آپکے علاوہ کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ آپ کے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور لَاِلَی اللّٰہِ تُحْشَرُوْنَ میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ تمھارا حشر اسی کی طرف ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ کی طرف۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ تقدیم چونکہ اکثر صورتوں میں مفید تخصیص ہے اس لئے ایاک نعبد وایاک نستعین کے معنی ہوں گے عبادت واستعانت کے ساتھ ہم تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی موجودات میں سے عبادت واستعانت کے ساتھ تجھ کو مخصوص قرار دیتے ہیں تیرے سوار کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ تیرے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور یہ معنی اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ تقدیم اختصاص کے لئے ہے کیونکہ اگر ایاک (مفعول) کی تقدیم مفید اختصاص نہ ہوتی تو غیر مذکور یعنی ایاک کے علاوہ کی نفی کا کوئی مطلب ہی نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ ایاک کی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ یہ تقدیم، رعایت فاصلہ کے لئے ہے یعنی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اور رعایت فاصلہ کے لئے ہونا دونوں جمع ہوسکتے ہیں اسی طرح آیت لَاِلَی اللّٰہِ تحشرون میں الی اللہ جار مجرور کی تقدیم مفید اختصاص ہے کیونکہ اس آیت کے معنی یہ ہیں، تمھارا حشر اللہ ہی کی طرف ہوگا اس کے علاوہ کی طرف نہیں ہوگا۔

وَیُفِیْدُ التَّقْدِیْمُ فِی الْجَمِیْعِ اَیْ فِیْ جَمِیْعِ صُوَرِ التَّخْصِیْصِ وَرَاءَ التَّخْصِیْصِ اَیْ بَعْدَهٗ اِهْتِمَامًا بِالْمُقَدَّمِ لِاَنَّهُمْ یُقَدِّمُوْنَ الَّذِیْ شَانُهٗ اَهَمُّ وَهُمْ بِبَیَانِهٖ اَعْنٰی وَلِهٰذَا یُقَدَّرُ الْمَحْذُوْفُ فِیْ بِسْمِ اللّٰهِ مُؤَخَّرًا

أَيْ بِسْمِ اللّٰهِ أَفْعَلُ كَذَا لِيُفِيْدَ مَعَ الْاِخْتِصَاصِ الْاِهْتِمَامَ لِأَنَّ الْمُشْرِكِيْنَ كَانُوْا يَبْدَأُوْنَ بِأَسْمَاءِ اٰلِهَتِهِمْ فَيَقُوْلُوْنَ بِاسْمِ اللَّاتِ وَبِاسْمِ الْعُزّٰى فَقَصَدَ الْمُوَحِّدُ تَخْصِيْصَ اِسْمِ اللّٰهِ بِالْاِبْتِدَاءِ لِلْاِهْتِمَامِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ

ترجمہ اور تقدیم تخصیص کی تمام صورتوں میں تخصیص کے علاوہ مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیگی کیونکہ اہل عرب اس چیز کو مقدم کرتے ہیں جو مہتم بالشان ہو اور وہ بیان اہم کی طرف زیادہ متوجہ رہتے ہیں اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مؤخر مقدر مانا جاتا ہے یعنی بسم اللہ افعل کذا تاکہ اختصاص کے ساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دے کیونکہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے ابتداء کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے باسم اللات اور باسم العزّٰی۔ پس مومن کا مقصد ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص ہوتی ہے اہتمام کے لئے اور مشرکین پر رد کے لئے۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ وہ تمام صورتیں جہاں تقدیم معمول مفید اختصاص ہوتی ہے وہاں تقدیم اختصاص کے علاوہ معمول مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے کیونکہ محاورات میں اہل عرب اسی چیز کو مقدم کرتے ہیں جو چیز ان کے نزدیک مہتم بالشان ہوتی ہے اور جس کا بیان اور ذکر ان کے نزدیک زیادہ قابل اعتناء ہوتا ہے اسی اعتناء اور اہتمام کے خاطر بسم اللہ میں جار مجرور کا عامل مؤخر محذوف مانا جاتا ہے چنانچہ بسم اللہ افعل کذا یا اقرار کذا کہا جاتا ہے تاکہ جار مجرور کی تقدیم اختصاص کے ساتھ اللہ کے نام کے اہتمام اور اعتناء کا بھی فائدہ دے اور اس اہتمام کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے اپنے کاموں کی ابتداء کرتے تھے چنانچہ باسم اللات و باسم العزّٰی کہتے تھے پس ان پر رد کرنے کے لئے ایک مومن کا مقصود یہ ہوگا کہ ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص بھی ہو اور اس کا اہتمام اور اعتناء بھی ہو۔

وَأُوْرِدَ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ يَعْنِيْ لَوْ كَانَ التَّقْدِيْمُ مُفِيْدًا لِلْاِخْتِصَاصِ وَالْاِهْتِمَامِ وَجَبَ أَنْ يُؤَخَّرَ الْفِعْلُ وَيُقَدَّمَ بِاسْمِ رَبِّكَ لِأَنَّ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى أَحَقُّ بِرِعَايَةِ مَا يَجِبُ رِعَايَتُهٗ وَأُجِيْبَ بِأَنَّ الْأَهَمَّ فِيْهِ الْقِرَاءَةُ لِأَنَّهَا أَوَّلُ سُوْرَةٍ نَزَلَتْ فَكَانَ الْأَمْرُ بِالْقِرَاءَةِ أَهَمَّ بِاعْتِبَارِ هٰذَا الْعَارِضِ وَإِنْ كَانَ ذِكْرُ اللّٰهِ أَهَمَّ فِيْ نَفْسِهٖ هٰذَا جَوَابُ صَاحِبِ الْكَشَّافِ وَبِأَنَّهٗ أَيْ بِاسْمِ رَبِّكَ مُتَعَلِّقٌ

بِاقْرَأْ الثَّانِي اَيْ هُوَ مَفْعُوْلُ اِقْرَأْ اَلَّذِيْ بَعْدَهُ وَمَعْنَى اِقْرَأْ الْاَوَّلِ اَوْجِدِ الْقِرَاءَةَ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ تَعْدِيَتِهِ اِلَى مَقْرُوْءٍ بِهٖ كَمَا فِيْ فُلَانٌ يُعْطِيْ كَذَا فِي الْمِفْتَاحِ ۔

ترجمہ اور اقرأ باسم ربک سے اعتراض کیا گیا ہے یعنی اگر تقدیم مفید اختصاص اور اہتمام ہوتی تو فعل کو مؤخر کرنا اور باسم ربک کو مقدم کرنا واجب ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس چیز کی رعایت کے زیادہ لائق ہے جس کی رعایت ضروری ہے اور جواب دیا گیا ہے کہ اس میں قرأت ہی اہم ہے کیونکہ یہ سب سے پہلی سورت ہے جو نازل ہوئی پس اس عارض کے اعتبار سے امر بالقرأت ہی اہم ہے اگرچہ ذکر اللہ فی نفسہ اہم ہے یہ صاحب کشاف کا جواب ہے اور باسم ربک اقرأ ثانی کے متعلق ہے یعنی یہ مفعول ہے اس اقرأ کا جو اس کے بعد میں ہے اور اقراء اول کے معنی اوجد القرأت کے ہیں اس کو کسی مقروء بہ کی طرف متعدی کئے بغیر جیسا کہ فلان یعطی میں، ایسا ہی مفتاح العلوم میں ہے ۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رحمہ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے مگر اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ مفید اہتمام ہے تو آیت اقرأ باسم ربک میں اسم ربک کی اہمیت کے پیش نظر اقراء فعل کو مؤخر اور باسم ربک معمول کو مقدم ہونا چاہئے تھا کیونکہ اہتمام کی وجہ سے معمول کو مقدم کرنا بلاغت کا نکتہ ہے اور باب بلاغت میں نکات کی رعایت واجب ہے اور اللہ کا کلام سب سے زیادہ بلیغ ہے لہٰذا بندوں کے کلام بلیغ میں جن نکات کی رعایت کرنا واجب ہے اللہ کے کلام میں ان نکات کی رعایت کرنا بدرجۂ اولیٰ واجب ہے ۔ الحاصل اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ اہتمام کا فائدہ دیتی ہے تو اس آیت میں معمول (باسم ربک) مقدم ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے اس کا ایک جواب تو صاحب کشاف نے دیا ہے اور ایک جواب مفتاح العلوم میں ہے۔ صاحب کشاف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آیت سب سے پہلے نازل ہوئی ہے لہٰذا اس عارض یعنی اول ما نزل کے اعتبار سے امر بالقرأت ہی اہم ہے اگرچہ فی نفسہ ذکر اللہ اہم ہے یعنی اسم ربک کو اگرچہ ذاتی اہمیت حاصل ہے لیکن امر بالقرأت کو عارضی اہمیت حاصل ہے پس اول وحی کے نزول کا مقام چونکہ مقام قرأت ہے اسلئے مقتضئ مقام کی رعایت کرتے ہوئے اہمیتِ عارضی کو اہمیتِ ذاتی پر ترجیح دیکر فعل قرأت کو مقدم کیا گیا اور معمول یعنی باسم ربک کو مؤخر کیا گیا۔ اور صاحبِ مفتاح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ باسم ربک دوسرے فعل اقراء سے متعلق ہے یعنی باسم ربک بواسطۂ حرف جار اس اقراء کا مفعول بہ ہے جو اقراء باسم ربک کے بعد محذوف مانا گیا ہے ۔ چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے اقرأ باسم ربک اقراء الذی خلق

پہلا فعل اقرأ اگرچہ متعدی ہے لیکن اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس کے معنی مقروٗ بہ کا اعتبار کئے بغیر اَوْجِدِ القِرَأة کے ہیں یعنی پہلے آپؐ سے یہ کہا گیا کہ پڑھئے اس سے قطع نظر کہ کیا پڑھئے اور یہ فُلاں یُعطی کی طرح ہے کہ اس کلام میں فلاں کے اعطاء کو بیان کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ کس چیز کا اعطاء کیا گیا ہے بہرحال باسم ربک جب اقرأ ثانی کا معمول ہے تو اس پر مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(**فوائد**) شارح کے کلام لانہا اول سورۃ نزلت میں تسامح ہے اس طور پر کہ اول مانزل میں تین قول ہیں (۱) اول مانزل سورۂ فاتحہ ہے (۲) اول مانزل سورۂ مدثر کا ابتدائی حصہ ہے (۳) اول مانزل اقرأ باسم ربک ہے مگر یہ اختلاف لفظی ہے اس لئے کہ جن سورتوں کو پورے کا پورا یکبارگی اتارا گیا ہے ان میں اول سورت فاتحہ ہے اور آیتوں میں جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ اقرأ باسم ربک ہے اور فترتِ وحی کے بعد جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ سورۂ مدثر کی پہلی آیت ہے پس جس شخص نے اول سورۃ نزلت الفاتحہ کہا تو اسکی مراد اول سورۃ نزلت بتمامہا ہے اور جس نے اول مانزل اقرأ باسم ربک کہا ہے اسکی مراد ہے اول مانزل علی الاطلاق۔ اور جس نے اول مانزل اول المدثر کہا ہے اس کی مراد ہے اول مانزل بعد فترۃ الوحی۔ پس اس تفصیل کے بعد شارح کا قول لانہا اول سورۃ نزلت درست نہ ہوگا کیونکہ سورۂ اقرأ پوری کی پوری سب سے پہلے نازل نہیں ہوئی شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا اول آیۃ نزلت من سورۃ اقرأ یا من سورۃ علق۔　جمیل عفر لہ دلوالدیہ

وَتَقْدِيمُ بَعْضِ مَعْمُوْلَاتِه اَیْ مَعْمُوْلَاتِ الْفِعْلِ عَلٰى بَعْضٍ اِمَّا لِاَنَّ اَصْلَهٗ اَیْ اَصْلَ ذٰلِكَ الْبَعْضِ التَّقْدِيمُ عَلَى الْبَعْضِ الْاٰخَرِ وَلَا مُقْتَضِیَ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ اَیْ عَنْ ذٰلِكَ الْاَصْلِ كَالْفَاعِلِ فِیْ نَحْوِ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا لِاَنَّهٗ عُمْدَةٌ فِی الْكَلَامِ وَحَقُّهٗ اَنْ يَلِیَ الْفِعْلَ وَاِنَّمَا قَالَ فِیْ نَحْوِ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا لِاَنَّ فِیْ نَحْوِ ضَرَبَ زَيْدًا غُلَامُهٗ مُقْتَضِيًا لِلْعُدُوْلِ عَنِ الْاَصْلِ وَالْمَفْعُوْلِ الْاَوَّلِ فِیْ نَحْوِ اَعْطَيْتُ زَيْدًا دِرْهَمًا فَاِنَّ اَصْلَهُ التَّقْدِيمُ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْفَاعِلِيَّةِ وَهُوَ اَنَّهٗ عَاطٍ اَیْ اٰخِذٌ لِلْعَطَا

ترجمہ اور فعل کے بعض معمولات کی بعض پر تقدیم یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض کی اصل ہی دوسرے بعض پر تقدیم ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے جیسے ضرب زید عمرا میں فاعل اس لئے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور ماتن نے

ضرب زیدٌ عمروًا اس لئے کہا کہ ضرب زیدًا غلامہ جیسی ترکیب میں اصل سے عدول کا مقتضی موجود ہے اور اعطیت زیدًا درہمًا میں مفعول اول کیونکہ اس کی اصل تقدیم ہے اس وجہ سے کہ اس میں فاعلیت کے معنی ہیں اور وہ یہ کہ وہ عاطی یعنی عطاء کو لینے والا ہے۔

تشریح یہاں سے اس باب کے مقاصد ثلاثہ میں سے تیسرے مقصد کا بیان کیا جارہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی فعل کے معمولات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جاتا ہے یا تو اس لئے کہ اس بعض کا مقدم کرنا اصل ہے اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہیں ہے جیسے ضرب زیدٌ عمروًا جیسی ترکیب میں فاعل ہے کہ اسکو عمروًا مفعول پر مقدم کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کلام میں رکن اور عمدہ ہوتا ہے اور مفعول فضلہ ہوتا ہے اور فاعل عمدہ اور مفعول فضلہ اسلئے ہوتا ہے کہ کلام بغیر فاعل کے درست نہیں ہوتا اور مفعول کے بغیر درست ہوجاتا ہے

الحاصل فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو کیونکہ فعل کو فاعل کی شدتِ طلب ہوتی ہے اور اس شدتِ طلب کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے گویا فاعل فعل کا جز ہے اور جزاپنے کل سے متصل ہوتا ہے بہر حال فاعل کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور یہ اتصال اس وقت متحقق ہوگا جبکہ فاعل مفعول پر مقدم ہو اور جب ایسا ہے تو فاعل اور مفعول اگرچہ دونوں فعل کے معمول ہیں لیکن فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے پس اس ترکیب میں چونکہ فاعل کی تقدیم اصل ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی موجود نہیں ہے اسلئے فاعل کو مفعول پر مقدم کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے ضرب زیدٌ عمروًا اسلئے کہا ہے کہ ضرب زیدًا غلامُہ جیسی ترکیب میں (جہاں مفعول کی ضمیر فاعل سے متصل ہو) چونکہ اصل سے مقتضی عدول موجود ہے اس لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کیا گیا ہے۔ اور اس مثال میں اصل سے مقتضی عدول یہ ہے کہ اگر فاعل یعنی غلامہ کو مفعول یعنی زید پر مقدم کردیا جائے اور یوں کہا جائے ضرب غلامہ زیدًا تو اضمار قبل الذکر لازم آئیگا لفظًا بھی اور رتبۃً بھی حالانکہ یہ ناجائز ہے پس اضمار قبل الذکر سے بچنے کے لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کردیا گیا ہے ماتن کہتے ہیں کہ اعطیت زیدًا درہمًا جیسی ترکیب میں مفعول اول (زید) کا مقدم کرنا اصل ہے اور مفعول اول کا مقدم کرنا اصل اس لئے ہے کہ اعطیت کے مفعول اول میں فاعلیت کے معنی ہوتے ہیں اس طور پر کہ زید عاطی ہے یعنی عطا کو لینے والا ہے اور اعطیت زیدًا درہمًا کا ترجمہ یہ ہے اخذ زید منی درہمًا زید نے مجھ سے درہم لیا۔ الحاصل مفعول اول میں چونکہ فاعلیت کے معنی ہیں اور فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے اس لئے اعطیت کے مفعول اول کا مفعول ثانی پر مقدم کرنا اصل ہوگا

اَوْ لِاَنَّ ذِكْرَهٗ اَیْ ذِكْرَ ذٰلِكَ الْبَعْضِ الَّذِیْ تَقَدَّمَ اَهَمُّ جَعَلَ الْاَهَمِّیَّةَ هٰهُنَا قَسِیْمًا لِكَوْنِ الْاَصْلِ التَّقْدِیْمَ وَجَعَلَهَا فِی الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ شَامِلًا

لَهٗ وَلِغَيْرِهٖ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلتَّقْدِيْمِ وَهُوَ الْمُوَافِقُ لِلْمِفْتَاحِ وَلِمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ حَيْثُ قَالَ اِنَّا لَمْ نَجِدْهُمْ اِعْتَمَدُوْا فِي التَّقْدِيْمِ شَيْئًا يَجْرِيْ مَجْرَى الْاَصْلِ غَيْرَ الْعِنَايَةِ وَالْاِهْتِمَامِ لٰكِنْ يَنْبَغِيْ اَنْ يُفَسَّرَ وَجْهُ الْعِنَايَةِ بِشَيْءٍ يُعْرَفُ لَهٗ مَعْنًى وَقَدْ ظَنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ اَنَّهٗ يَكْفِيْ اَنْ يُقَالَ قُدِّمَ لِلْعِنَايَةِ وَ لِكَوْنِهٖ اَهَمَّ مِنْ غَيْرِ اَنْ يُذْكَرَ مِنْ اَيْنَ كَانَتْ تِلْكَ الْعِنَايَةُ وَبِمَ كَانَ اَهَمَّ فَمُرَادُ الْمُصَنِّفِ بِالْاَهَمِّيَّةِ هٰهُنَا اَلْاَهَمِّيَّةُ الْعَارِضَةُ بِحَسَبِ اِعْتِنَاءِ الْمُتَكَلِّمِ اَوِ السَّامِعِ بِشَاْنِهٖ وَالْاِهْتِمَامُ بِحَالِهٖ لِغَرَضٍ مِنَ الْاَغْرَاضِ كَقَوْلِكَ قَتَلَ الْخَارِجِيَّ فُلَانٌ لِاَنَّ الْاَهَمَّ فِيْ تَعَلُّقِ الْقَتْلِ هُوَ الْخَارِجِيُّ الْمَقْتُوْلُ لِيَتَخَلَّصَ النَّاسُ مِنْ شَرِّهٖ

ترجمہ یا اس لئے کہ اس کا ذکر یعنی اس بعض کا ذکر جو مقدم ہوا ہے اہم ہے یہاں اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کا قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں بنایا اس کو شامل اس کو اور اس کے علاوہ کو ان امور میں سے جو تقدیم کا تقاضہ کرنے والے ہیں اور یہ مفتاح کے موافق ہے اور اس کے جس کو شیخ عبد القاہر نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ شیخ نے کہا ہے کہ ہم نے علماء عرب کو نہیں پایا کہ انھوں نے تقدیم میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی ایسی چیز کا اعتبار کیا ہو جو اصل کے قائم مقام ہو لیکن مناسب ہے کہ عنایت کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے معنی معلوم ہوں۔ اور بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اتنا کہدینا کافی ہے کہ عنایت اور اس کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بغیر اس کے کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور کس وجہ سے اہم ہے پس یہاں اہمیت سے مصنف کی مراد اہمیت عارضہ ہے جو متکلم یا سامع کے شانِ مقدم کی طرف اعتناء کے سبب اور اس کے حال کے اہتمام کے سبب کسی غرض کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے تیرا قول فلاں نے خارجی کو قتل کر دیا اسلئے کہ قتل کے تعلق میں اہم خارجی مقتول ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا حاصل کریں۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ کبھی معمول کا ذکر اہم ہوتا ہے پس اس کے اہم ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے قتل الخارجی فلانٌ میں فلاں اگرچہ فاعل ہے مگر مفعول یعنی خارجی جو مقتول ہے قتل کے متعلق ہونے میں وہی اہم ہے قاتل اہم نہیں ہے اور خارجی مقتول اہم اس لئے ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا پا سکیں اس لئے کہ جب کسی شخص کی وجہ سے تکلیف حد

سے بڑھ جاتی ہے تو مقصود یہی ہوتا ہے کہ یہ تکلیف دہندہ برباد ہو جائے تاکہ لوگوں کو راحت نصیب ہو اس سے قطع نظر کہ برباد کرنے والا کون ہے پس اسی اہمیت کے پیش نظر مفعول یعنی خارجی کو مقدم کیا گیا ہے۔

جعل الاہمیت سے مصنف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اس جگہ مصنف نے اہمیت کو او حرف عطف کے ذریعہ تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور قسیم شی شے کے مغایر ہوتی ہے یعنی بعض معمول کا بعض پر مقدم کرنا یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض میں تقدیم اصل ہے اور یا اس لئے ہے کہ اس بعض کا ذکر اہم ہے بہر حال اس جگہ اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں اہمیت کو ایسا امر کلی بتایا ہے جو تقدیم کے اصل ہونے کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ ان تمام امور کو شامل ہے جو تقدیم کا تقاضہ کرتے ہیں مثلاً سامع کے ذہن میں خبر کا متمکن ہونا مسرت کی خبر کا جلد دینا۔ چنانچہ بحث مسند الیہ میں عبارت یہ ہے اما تقدیمہ فلکون ذکرہ اہم اما لانہ الاصل ولا مقتضی للعدول عنہ واما لیتمکن الخبر فی ذہن السامع واما لتعجیل المسرۃ۔ شارح کہتے ہیں کہ اہمیت کو ایسا امر کلی قرار دینا جو اصالتِ تقدیم اور اس کے علاوہ کو شامل ہے سکاکی کی مفتاح العلوم کے بھی موافق ہے اور اس کے بھی موافق ہے جو شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ کہا ہے کہ ہم نے نہیں دیکھا کہ علماء عرب نے تقدیم کی علت کے سلسلے میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی چیز کو ایسا قاعدہ کلیہ بنایا ہو جو تقدیم معمول کے تمام اسباب وعلل پر مشتمل ہو یعنی علماء عرب کے نزدیک اہتمام تو ایسا امر کلی اور قاعدہ کلیہ ہے جو تقدیم کے تمام اسباب وعلل کو شامل ہے اس کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو تقدیم کی علت کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہو لیکن شیخ کہتے ہیں کہ اہتمام وعنایت جو تقدیم کی علت کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اس کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے لئے کوئی خصوصیت اور اعتبار معروف ہو۔ شیخ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تقدیم کے سلسلہ میں صرف یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ اس شے کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اہتمام کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا مثلاً یوں کہا جائے کہ شے مقدم اس لئے اہم ہے کہ اس کی تقدیم اصل ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے یا اس وجہ سے اہم ہے کہ خبر سامع کے ذہن میں متمکن ہو جاتی ہے یا تعجیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ مقدم کے اہم اور قابل اعتناء ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور یہ مقدم اہم کیوں ہے الحاصل مصنف کا اس جگہ کا بیان اور بحث مسند الیہ کا بیان دونوں متعارض ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اہمیت سے اہمیتِ عارضہ مراد ہے جو معمول مقدم کو کسی غرض کی وجہ سے متکلم یا سامع کے اعتناء کی بناء پر حاصل ہوتی ہے اور بحث مسند الیہ میں اہمیت مطلقہ مراد ہے جو اہمیت ذاتیہ اور عارضہ

دونوں کو شامل ہے اور جب ایسا ہے تو دونوں بیانات میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

أَوْ لِأَنَّ فِي التَّأْخِيرِ إِخْلَالًا بِبَيَانِ الْمَعْنَى نَحْوُ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ فَإِنَّهُ لَوْ أُخِّرَ قَوْلُهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ عَنْ قَوْلِهِ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ لَتُوُهِّمَ أَنَّهُ مِنْ صِلَةِ يَكْتُمُ أَيْ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ فَلَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ أَنَّهُ أَيْ ذٰلِكَ الرَّجُلُ كَانَ مِنْهُمْ أَيْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ ذُكِرَ لِرَجُلٍ ثَلَاثَةُ أَوْصَافٍ قَدَّمَ الْأَوَّلَ أَعْنِي مُؤْمِنٌ لِكَوْنِهِ أَشْرَفَ ثُمَّ الثَّانِيَ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ خِلَافُ الْمَقْصُودِ

ترجمہ یا اس لئے کہ موخر کرنے میں بیانِ معنی میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے اور ایک مؤمن آدمی جو آل فرعون سے ہے اپنے ایمان کو چھپاتا ہے اس نے کہا اسلئے کہ اگر اپنے قول من آلِ فرعونَ کو اپنے قول یکتم ُ ایمانہٗ سے مؤخر کرتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آلِ فرعون، یکتم کا صلہ ہے یعنی اپنا ایمان آل فرعون سے چھپاتا ہے پس یہ معلوم نہ ہوپاتا کہ یہ آدمی آل فرعون سے ہے اور حاصل یہ ہے کہ رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں اول یعنی مؤمن کو مقدم کیا گیا ہے کیونکہ وہ اشرف ہے پھر دوسرے کو تاکہ خلافِ مقصود کا وہم نہ ہو۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ معمول کو کبھی اسلئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں خلافِ مقصود کا وہم ہوتا ہے مثلاً آیت "وقال رجل مومن من آل فرعون یکتم ایمانہ" میں رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں (۱) رجل کا مؤمن ہونا (۲) اس کا آلِ فرعون سے ہونا (۳) اس کا اپنے ایمان کو چھپانے والا ہونا۔ ان میں سے پہلے وصف یعنی مؤمن کو اس کے اشرف ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔ پھر دوسرے وصف یعنی من آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتم ایمانہ پر مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگر من آل فرعون کو یکتم ایمانہ سے مؤخر ذکر کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آل فرعون، یکتم کا صلہ ہے یعنی یکتم سے متعلق ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا کہ وہ رجل مومن آلِ فرعون سے اپنا ایمان چھپاتا ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہ نہیں ہے بلکہ آیت کا مقصود یہ بتانا ہے کہ وہ رجل مؤمن خاندان فرعون کا ایک فرد ہے۔ پس من آل فرعون کو مؤخر کرنے کی صورت میں چونکہ یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ رجل آلِ فرعون سے ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہی بیان کرنا ہے اس لئے خلافِ مقصود کے اس وہم سے بچنے کے لئے دوسرے وصف یعنی من آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتم ایمانہ سے مقدم کیا گیا۔

أَوْ لِأَنَّ فِي التَّاخِيْرِ اِخْلَالًا بِالتَّنَاسُبِ كَرِعَايَةِ الْفَاصِلَةِ نَحْوُ فَاَوْجَسَ فِي نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى بِتَقْدِيْمِ الْجَارِّ وَالْمَجْرُوْرِ وَالْمَفْعُوْلِ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ فَوَاصِلَ الْآيِ عَلَى الْأَلِفِ

ترجمہ یا اس لئے کہ مؤخر کرنے میں تناسب میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے رعایت فاصلہ مثلاً موسیٰ کے دل میں قدرے خوف ہوا۔ جار مجرور اور مفعول کو فاعل پر مقدم کرنے کے ساتھ اس لئے کہ آیات کے فواصل الف پر ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ معمول کو کبھی اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں تناسب فوت ہوجاتا ہے جیسے رعایتِ فاصلہ کی وجہ سے مقدم کرنا یعنی رعایت فاصلہ کی وجہ سے جس معمول کو مقدم کیا گیا ہے اگر اس کو مؤخر کردیا جاتا تو فاصلہ کی رعایت نہ ہو پاتی حالانکہ باب بلاغت میں رعایت فاصلہ بھی واجب ہے مثلاً باری تعالےٰ کے قول " فاوجس فی نفسہ خیفۃ موسیٰ " میں فی نفسہ جار مجرور خیفۃ مفعول کو فاعل (موسیٰ) پر اسی رعایتِ فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے کیونکہ سورۂ طٰہٰ کی ان آیتوں کے فواصل الف پر ہیں چنانچہ آپ منہا خلقنکم وفیہا نعیدکم سے آخر رکوع تک ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ ہر آیت الف مقصورہ پر ختم ہورہی ہے۔ جمیل غفرلہ دلوالدیہ

اَلْقَصْرُ

(یہ) باب قصر کے بیان میں ہے

فِي اللُّغَةِ الْحَبْسُ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ تَخْصِيْصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ بِطَرِيْقٍ مَخْصُوْصٍ.

ترجمہ قصر لغت میں روکنا ہے اور اصطلاح میں ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ بطریق مخصوص خاص کرنا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ قصر کے لغوی معنی حبس کے ہیں اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " حور مقصورات فی الخیام " یعنی محبوسات فی الخیام۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ قصر کے لغوی معنی ہیں دوسرے کی طرف تجاوز نہ کرنا۔ اس صورت میں قصر، قصر الشی علی کذا سے ماخوذ ہوگا نہ کہ قصرت الشی ای حبستہ سے اور اصطلاح بلغاء میں قصر کہتے ہیں ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا۔

عبارت میں شے اول سے مراد موصوف بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی اگر موصوف مراد ہے تو شے ثانی سے صفت مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ موصوف کو صفت کے ساتھ مخصوص طریقے پر خاص کرنا قصر ہے اور اگر صفت مراد ہے تو شے ثانی سے موصوف مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کو موصوف کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا قصر ہے یہ بھی خیال رہے کہ باء مقصور پر داخل ہے یعنی شے اول موصوف ہو یا صفت مقصوٗ علیہ ہے اور شے ثانی موصوف ہو یا صفت مقصور ہے اور خادم پہلے بیان کر چکا ہے کہ اردو ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ ہی داخل کیا جاتا ہے، مخصوص طریقہ سے مراد ان چار طریقوں میں سے ایک ہے جس کو آگے چل کر مصنف نے ذکر کیا ہے (۱) عطف جیسے زید شاعر لا کاتب (۲) نفی اور استثناء جیسے مازید الا شاعر (۳) انما جیسے انما زید کاتب (۴) تقدیم جیسے تمیمی انا۔

وَهُوَ حَقِيْقِيٌّ وَغَيْرُ حَقِيْقِيٍّ لِاَنَّ تَخْصِيْصَ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ بِحَسْبِ الْحَقِيْقَةِ وَفِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِاَنْ لَّا يَتَجَاوَزَهٗ اِلٰى غَيْرِهٖ اَصْلًا وَهُوَ الْحَقِيْقِيُّ اَوْ بِحَسْبِ الْاِضَافَةِ اِلٰى شَيْءٍ اٰخَرَ بِاَنْ لَّا يَتَجَاوَزَهٗ اِلٰى ذٰلِكَ الشَّيْءِ وَاِنْ اَمْكَنَ اَنْ يَّتَجَاوَزَهٗ اِلٰى شَيْءٍ اٰخَرَ فِي الْجُمْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ حَقِيْقِيٍّ بَلْ اِضَافِيٌّ كَقَوْلِكَ مَازَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَتَجَاوَزُ الْقِيَامَ اِلَى الْقُعُوْدِ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَتَجَاوَزُهٗ اِلٰى صِفَةٍ اُخْرٰى اَصْلًا وَانْقِسَامُهٗ اِلَى الْحَقِيْقِيِّ وَالْاِضَافِيِّ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يُنَافِيْ كَوْنَ التَّخْصِيْصِ مُطْلَقًا مِنْ قَبِيْلِ الْاِضَافَاتِ۔

ترجمہ اور قصر حقیقی ہے اور غیر حقیقی ہے اس لئے کہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یا تو بحسب الحقیقۃ اور نفس الامر میں ہوگا اس طور پر کہ شے اول شے ثانی سے اس کے غیر کی طرف بالکل تجاوز نہ کرے اور یہ قصر حقیقی ہے یا دوسری شے کی طرف اضافت کرتے ہوئے ہوگا۔ اس طور پر کہ شے اول شے ثانی سے اس شے کی طرف تجاوز نہ کرے گو فی الجملہ شے آخر کی طرف متجاوز ہو سکتی ہو اور یہ قصر غیر حقیقی ہے بلکہ اضافی ہے جیسے تیرا قول مازید الا قائم بایں معنیٰ کہ قیام، قعود کی طرف متجاوز نہیں ہوگا نہ یہ معنی کہ وہ دوسری صفت کی طرف بالکل متجاوز نہ ہوگا اور قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف اس معنی کے اعتبار سے منقسم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ تخصیص مطلقاً اضافات کے قبیل سے ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف رہ قصر کی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی۔ کیونکہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یعنی ایک شے کو دوسری پر منحصر کرنا یا تو حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے ہوگا اس طور پر کہ شے اول یعنی مقصور، شے ثانی یعنی مقصور علیہ سے اس کے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہ ہوگی۔ اور یا ایک شے کو دوسری شے پر منحصر کرنا کسی معینہ شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوگا یعنی شے اول (مقصور) شے ثانی (مقصور علیہ) سے اس معینہ شے کی طرف متجاوز نہ ہوگی اگرچہ اس کے علاوہ دوسری اشیاء کی طرف متجاوز ہوسکتی ہو۔ اگر اول ہے تو قصر حقیقی ہے اور اگر ثانی ہے تو قصر غیر حقیقی اور اضافی ہے۔ اول کی مثال "ما خاتم الانبیاء و الرسل الا محمد" ہے (انبیاء اور رسل کا خاتم سوائے محمد کے کوئی نہیں ہے) اس مثال میں نبوت اور رسالت کے ختم کو چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر منحصر کیا گیا ہے اور آپ کے علاوہ ہر ایک سے اس کی نفی کی گئی ہے چنانچہ ختم نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے آپکے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہیں ہے اس لئے اس مثال میں قصر حقیقی ہوگا۔ ثانی کی مثال ما زید الا قائم ہے (زید کھڑا ہی ہے) اس مثال میں زید کو قیام پر چونکہ قعود کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا گیا ہے نہ کہ تمام اوصاف کیطرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے اس مثال میں قصر غیر حقیقی اور قصر اضافی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید، قیام سے قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے یعنی زید وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اگرچہ دوسرے اوصاف کی طرف متجاوز ہوسکتا ہے یعنی دوسرے اوصاف کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے۔

وانقسامہ الی الحقیقی والاضافی الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر، تخصیص شے بشئ کو کہتے ہیں اور تخصیص چونکہ مقصور اور مقصور علیہ کے درمیان نسبت ہوتی ہے اس لئے تخصیص امور اضافیہ میں سے ہوگی۔ اور جب تخصیص امور اضافیہ میں سے ہے تو قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہوگا اور جب قصر امور اضافیہ میں سے ہے تو اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا یعنی حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا ممتنع ہوگا کیونکہ حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل اور سمجھنا غیر پر موقوف نہ ہو اور اضافی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل غیر پر موقوف ہو۔ الحاصل ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور احد الضدین آخر کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے لہذا قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے وہ بھی حقیقی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یعنی حقیقی کو قصر کی قسم قرار دینا درست نہ ہوگا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا تقسیم شے الی نفسہ والی غیرہ ہے اس طور پر کہ قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہے اور اس کی ایک قسم بھی اضافی ہے پس قصر اپنی ذات یعنی اضافی کیطرف منقسم ہوا اور اپنے غیر یعنی حقیقی کی طرف منقسم ہوا۔ اور اسی کا نام انقسام شے الی نفسہ والی غیرہ ہے اور یہ باطل ہے لہذا قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی باطل ہے۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جس کا تعقل فی حد ذاتہ ہو اور دوسرے پر موقوف نہ ہو بلکہ حقیقی سے مراد وہ ہے جو مقصور علیہ کے

علاوہ تمام کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو۔ یعنی حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ حکم صرف مقصور علیہ میں پایا جائے اس کے علاوہ کسی میں نہ پایا جائے اور جب ایسا ہے تو حقیقی کا تعقل اور سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوگا جیسا کہ اضافی کا تعقل اور سمجھنا مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اضافی میں بعض ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور جب حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اس کا سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوتا ہے تو قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا اور حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا بھی درست ہوگا دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ مقسم یعنی قصر میں مطلقاً تخصیص ہے خواہ حقیقی ہو خواہ اضافی ہو اور اس کی ایک قسم یعنی اضافی میں مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مقصور علیہ کے بعض ماعدا کیطرف نسبت کرتے ہوئے تخصیص ہے اور جب ایسا ہے تو مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہوگا عینیت نہ ہوگی اور جب مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہوگیا اور عینیت باقی نہ رہی تو قصر کا اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی اضافت شے الی نفسہ نہ ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف سابقہ معنی کے اعتبار سے منقسم ہونا اس بات کے منافی نہ ہوگا کہ مطلقاً تخصیص یعنی قصر امور اضافیہ میں سے ہے۔

(فوائد) یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب حقیقی اور اضافی دونوں امور اضافیہ میں سے ہیں تو ایک کا نام اضافی اور ایک کا نام حقیقی کیوں تجویز کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اضافی میں چونکہ مضاف الیہ (یعنی بعض ماعدا) متعین ہوتا ہے اس لئے اس کا نام اضافی تجویز کیا گیا اور حقیقی میں مقصور علیہ کے جمیع ماعدا کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے چونکہ حقیقۃً تخصیص پائی جاتی ہے اس لئے اس کا نام حقیقی تجویز کیا گیا۔

وَكُلٌّ مِنْهُمَا اَیْ مِنَ الْحَقِیْقِیِّ وَغَیْرِهٖ نَوْعَانِ قَصْرُ الْمَوْصُوْفِ عَلَی الصِّفَةِ وَهُوَ اَنْ لَّا یَتَجَاوَزَ الْمَوْصُوْفُ مِنْ تِلْكَ الصِّفَةِ اِلٰی صِفَةٍ اُخْرٰی لٰكِنْ یَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ تِلْكَ الصِّفَةُ لِمَوْصُوْفٍ اٰخَرَ وَقَصْرُ الصِّفَةِ عَلَی الْمَوْصُوْفِ وَهُوَ اَنْ لَّا یَتَجَاوَزَ تِلْكَ الصِّفَةُ عَنْ ذٰلِكَ الْمَوْصُوْفِ اِلٰی مَوْصُوْفٍ اٰخَرَ لٰكِنْ یَجُوْزُ اَنْ یَّكُوْنَ لِذٰلِكَ الْمَوْصُوْفِ صِفَاتٌ اُخَرُ وَالْمُرَادُ بِالصِّفَةِ هٰهُنَا الصِّفَةُ الْمَعْنَوِیَّةُ اَعْنِی الْمَعْنَی الْقَائِمَ بِالْغَیْرِ لَا النَّعْتَ النَّحْوِیَّ اَعْنِی التَّابِعَ الَّذِیْ یَدُلُّ عَلٰی مَعْنًی فِیْ مَتْبُوْعِهٖ غَیْرِ الشُّمُوْلِ۔

ترجمہ اور حقیقی اور غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قصر موصوف علی الصفت اور وہ یہ ہے کہ

موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ یہ صفت دوسرے موصوف کے لئے بھی ہو اور قصر صفت علی الموصوف اور وہ یہ ہے کہ یہ صفت اس موصوف سے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ اس موصوف کے لئے دوسری صفات بھی ہوں اور یہاں صفت سے مراد صفت معنویہ ہے یعنی معنی قائم بالغیر نہ کہ نعت نحوی یعنی وہ تابع جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں ہوں شمول کے علاوہ۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ قصر موصوف علی الصفت کا مطلب یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے جس پر موصوف کو منحصر کیا گیا ہے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ صفت دوسرے موصوف میں پائی جاسکتی ہو مثلاً ما زید الا قائم میں زید کو قائم پر منحصر کیا گیا ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید قائم ہی ہے یعنی زید صرف صفت قیام کے ساتھ متصف ہے اور صفتِ قیام سے دوسری صفت (قعود) کی طرف متجاوز نہیں ہے اگر چہ یہ صفت دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ میں بھی پائی جاسکتی ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ زید کے علاوہ دوسرے لوگ بھی قیام کے ساتھ متصف ہوں اور قصر صفت علی الموصوف کا مطلب یہ ہے کہ صفت اس موصوف سے جس پر صفت کو منحصر کیا گیا ہے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ اس موصوف کے لئے دوسری صفات ہوسکتی ہیں مثلاً ما قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) میں صفت قیام کو زید پر منحصر کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ صفتِ قیام زید سے دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ کی طرف متجاوز نہیں ہے اگر چہ زید کے لئے اکل و شرب وغیرہ دوسری صفات ثابت ہوسکتی ہیں۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ یہاں بابِ قصر میں صفت سے مراد صفتِ معنوی ہے نہ کہ نعتِ نحوی۔ صفت معنوی اس معنی کو کہتے ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور نعت نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں پائے جاتے ہوں شمول کے علاوہ۔ نعت نحوی کی اس تعریف میں تابع کا لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام توابع کو شامل ہے اور الذی یدل علیٰ معنی فی متبوعہ فصل کے مرتبہ میں ہے جس کے ذریعہ بدل، عطف بیان اور وہ تاکید جو شمول کے لئے نہ ہو خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ یہ ایسے معنی پر دلالت نہیں کرتے ہیں جو متبوع میں پائے جاتے ہوں۔ اور غیر شمول دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آتی ہے وہ خارج ہوگئی کیونکہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آتی ہے وہ شمول کے لئے ہوتی ہے۔ بہر حال یہاں بابِ قصر میں صفت سے صفتِ معنوی مراد ہے نعتِ نحوی مراد نہیں ہے اس لئے کہ نعت نحوی کو قصر کے طریقوں میں سے کسی طریقے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی قصر کے جو طریقے بیان کئے گئے ہیں نعتِ نحوی میں ان میں سے کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے مثلاً قصر کا ایک طریقہ لا کے ساتھ عطف ہے مگر نعتِ نحوی میں لا کے ساتھ عطف نہیں ہوتا ہے اور نعتِ نحوی

نہ کلمہ الا کے بعد واقع ہوتی ہے اور نہ کلمہ انما کے بعد اور نہ ہی نعت نحوی کو مقدم کیا جا سکتا ہے اور نہ نعت نحوی اور اس کے منعوت کے درمیان ضمیر فصل لائی جا سکتی ہے اور نہ نعت نحوی مسند اور مسند الیہ ہوتی ہے کہ مسند کو معرفہ لاکر قصر کا ارادہ کر لیا جائے. غرض یہ ہے کہ نعت نحوی میں قصر کا کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے لہذا باب قصر میں نعت نحوی مراد لینا بالکل صحیح نہ ہوگا.

وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ لِتَصَادُقِهِمَا فِي مِثْلِ اَعْجَبَنِيْ هٰذَا الْعِلْمُ وَ تَفَارُقِهِمَا فِي مِثْلِ الْعِلْمُ حَسَنٌ وَمَرَرْتُ بِهٰذَا الرَّجُلِ وَاَمَّا نَحْوُ قَوْلِكَ مَا زَيْدٌ اِلَّا اَخُوْكَ وَمَا الْبَابُ اِلَّا سَاجٌ وَمَا هٰذَا اِلَّا زَيْدٌ فَمِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ تَقْدِيْرًا اِذِ الْمَعْنٰى اَنَّهٗ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْاِتِّصَافِ بِكَوْنِهٖ اَخًا اَوْ سَاجًا اَوْ زَيْدًا

ترجمہ اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ اعجبنی ہذا العلم جیسی مثال میں دونوں صادق ہیں اور العلم حسنٌ اور مررت بہذا الرجل جیسی مثال میں دونوں الگ الگ ہیں اور بہر حال تیرے قول ما زید الا اخوک اور ما الباب الا ساج اور ما ہذا الا زید جیسی مثالوں میں قصر موصوف علی الصفت تقدیری ہے اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ یہ وہ بھائی یا ساج یا زید ہونے پر منحصر ہے.

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ نعت نحوی اور صفت معنوی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے. عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آنا اور بعض پر صادق نہ آنا. عموم وخصوص من وجہ کے متحقق ہونے کے لئے تین مثالوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک مثال مادہ اجتماعی کی جہاں دونوں کلی صادق آئیں اور دو مثالیں مادہ افتراق کی جہاں ایک کلی صادق آئے دوسری صادق نہ آئے مثلاً حیوان اور ابیض کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ بگلا میں حیوان اور ابیض دونوں کلیاں جمع ہیں اور بھینس میں حیوان تو صادق آتا ہے مگر ابیض نہیں اور دودھ میں ابیض تو صادق آتا ہے مگر حیوان نہیں. پس صفت معنوی اور نعت نحوی کے لئے چونکہ تین مثالیں نکل آتی ہیں اس لئے ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی مادہ اجتماعی کی مثال تو اعجبنی ہذا العلم ہے کیونکہ العلم ترکیب میں ہذا کی نعت نحوی بھی ہے اور علم چونکہ معنی قائم بالغیر ہیں اس لئے یہ صفت معنوی بھی ہے اور العلم حسنٌ میں علم صفت معنوی تو ہے مگر نعتِ نحوی نہیں ہے اس لئے کہ العلم ترکیب میں مسند الیہ واقع ہے اور مررت بہذا الرجل میں رجل نعت نحوی تو ہے مگر صفت معنوی نہیں ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ صفت نحوی سے مراد تو لفظ ہوتا ہے اور صفتِ معنوی سے مراد

معنی ہوتا ہے اور لفظ اور معنی کے درمیان تباین ہوتا ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہونی چاہئے نہ کہ عموم وخصوص من وجہ کی اس کا جواب یہ ہے کہ صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان کوئی تباین نہیں ہے یا صفت نحوی اور صفت معنوی کے دال کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور ان دونوں کے درمیان بھی کوئی تباین نہیں ہے۔

واما نحو قولک سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف یعنی قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی ہو ان دونوں میں سے ایک ضرور ہو گا قصر موصوف علی الصفت ہو گا یا قصر صفت علی الموصوف ہو گا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالوں میں قصر ہے مگر ان دونوں قسموں میں سے کوئی بھی نہیں ہے مثلاً ما زید الا اخوک میں زید کو اخوک پر اور ما الباب الا ساج میں باب کو ساج پر اور ما ہٰذا الا زید میں ہٰذا کو زید پر منحصر کیا گیا ہے مگر ان مثالوں میں نہ قصر موصوف علی الصفت ہے اور نہ قصر صفت علی الموصوف ہے کیونکہ ان مثالوں میں کوئی صفت معنوی ہی نہیں ہے کہ اس پر قصر کیا جائے یا اس کا قصر کیا جائے اس کا جواب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تقدیراً قصر موصوف علی الصفت ہے یعنی ان مثالوں میں موصوف کو صفت مقدرہ پر منحصر کیا گیا ہے اس طور پر کہ اخوک، ساج اور زید میں تاویل کر کے ان کو صفت معنوی بنایا گیا ہے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ زید منحصر ہے تیرا بھائی ہونے پر اور دروازہ منحصر ہے ساگون ہونے پر اور اشارہ منحصر ہے زید ہونے پر۔ الحاصل جب تاویل کر کے اخوک، ساج اور زید کو صفت معنوی بنا لیا گیا ہے تو ان مثالوں میں بلا شبہ قصر موصوف علی الصفت ہو گا۔

وَالْأَوَّلُ اَیْ قَصْرُ الْمَوْصُوْفِ عَلَی الصِّفَةِ مِنَ الْحَقِیْقِیِّ نَحْوُ مَا زَیْدٌ اِلَّا کَاتِبٌ اِذَا اُرِیْدَ اَنَّهٗ لَا یَتَّصِفُ بِغَیْرِهَا اَیْ غَیْرِ الْکِتَابَةِ وَهُوَ لَا یَکَادُ یُوْجَدُ لِتَعَذُّرِ الْاِحَاطَةِ بِصِفَاتِ الشَّیْءِ حَتّٰی یُمْکِنَ اِثْبَاتُ شَیْءٍ مِنْهَا وَنَفْیُ مَا عَدَاهَا بِالْکُلِّیَّةِ بَلْ هٰذَا مُحَالٌ لِاَنَّ لِلصِّفَةِ الْمَنْفِیَّةِ نَقِیْضًا وَهُوَ مِنَ الصِّفَاتِ الَّتِیْ لَا یُمْکِنُ نَفْیُهَا ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ ارْتِفَاعِ النَّقِیْضَیْنِ مَثَلًا اِذَا قُلْنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا کَاتِبٌ وَاَرَدْنَا اَنَّهٗ لَا یَتَّصِفُ بِغَیْرِهَا لَزِمَ اَنْ لَا یَتَّصِفَ بِالْقِیَامِ وَلَا بِنَقِیْضِهٖ وَهُوَ مُحَالٌ

ترجمہ اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفۃ حقیقی جیسے ما زید الا کاتب جب یہ مراد ہو کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور وہ موجود ہی نہیں ہے اس لئے کہ ایک شئے کی تمام صفات کا احاطہ متعذر ہے حتی کہ ان میں سے ایک کا اثبات اور اس کے ماعدا کی نفی بالکلیہ ممکن ہو بلکہ یہ محال ہے کیونکہ صفت منفیہ کے لئے نقیض بھی ہوتی ہے اور نقیض ان صفات میں سے ہے جس کی نفی ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین کا مرتفع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے کہا ما زید الا کاتب اور ہم نے ارادہ کیا کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ قیام کے ساتھ متصف نہ ہو اور نہ اس کی نقیض کے ساتھ حالانکہ یہ محال ہے۔

تشریح مصنف رح نے قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال میں فرمایا ہے ما زید الا کاتب (زید کاتب ہی ہے) مصنف فرماتے ہیں کہ ما زید الا کاتب قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال اس وقت ہو گی جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصفِ کتابت کے علاوہ کسی دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے یعنی وصف کتابت تو اس کے لئے ثابت ہے لیکن وصف کتابت کے علاوہ باقی دوسری تمام صفات اس سے منتفی ہیں اور اگر متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے اور اس کے مقابل کسی متعینہ صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً شعر کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس صورت میں یہ کلام قصر موصوف علی الصفت اضافی کی مثال ہوگا نہ کہ حقیقی کی۔ بہرحال ما زید الا کاتب قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال اس وقت ہوگا جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید کے لئے وصفِ کتابت ثابت ہے اور اس کے علاوہ باقی دوسری تمام صفات منتفی ہیں۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ بلغاء کے کلام میں یہ مثال موجود اور متحقق نہیں ہے کیونکہ اس مثال کے موجود ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ متکلم کو ایک شئے کی تمام صفات معلوم ہوں اور اس کے لئے ان کا احاطہ کرنا ممکن ہو تاکہ ان میں سے اس شئے کے لئے ایک صفت کو ثابت کر سکے اور اس کے علاوہ باقی تمام صفات کی اس سے نفی کر سکے۔ حالانکہ صفات کے کثیر ہونے کی وجہ سے اور ان میں سے بہت سی صفات کے مخفی ہونے کی وجہ سے متکلم کے لئے ان تمام کا احاطہ کرنا متعذر ہے۔ شارح رح ترقی کر کے فرماتے ہیں کہ یہ ہی نہیں کہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال موجود نہیں ہے بلکہ اس کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ موصوف سے جس صفت کی نفی کی گئی ہے اس کی نقیض بھی ضرور ہوگی اور اس کی نقیض کی نفی کرنا ناممکن ہے کیونکہ ایک صفت کی نفی کرنے کے بعد جب آپ اس کی نقیض کی نفی کریں گے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا حالانکہ ارتفاع نقیضین کا ممتنع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے ما زید الا کاتب کہا اور ارادہ یہ کیا کہ زید کتابت کے علاوہ دوسری صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ زید نہ قیام کے ساتھ متصف ہو اور نہ عدم قیام کے ساتھ متصف ہو اور قیام اور عدم قیام دونوں کے ساتھ متصف نہ ہونا ارتفاع نقیضین ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال چونکہ

قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی وجہ سے لازم آیا ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت حقیقی بھی محال ہوگا۔

وَالثَّانِیْ اَیْ قَصْرُ الصِّفَةِ عَلَی الْمَوْصُوْفِ مِنَ الْحَقِیْقِیِّ كَثِیْرٌ نَحْوُ مَافِی الدَّارِ اِلَّا زَیْدٌ عَلٰی مَعْنٰی اَنَّ الْحُصُوْلَ فِی الدَّارِ الْمُعَیَّنَةِ مَقْصُوْرٌ عَلٰی زَیْدٍ

ترجمہ اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے جیسے ما فی الدار الا زید (گھر میں زید ہی ہے) بایں معنیٰ کہ معین گھر میں حصول، زید پر منحصر ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ دوم یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے یعنی اس کا وجود محال اور ناممکن نہیں ہے کیونکہ موصوف کے تمام افراد کا احاطہ کرنا متعذر نہیں ہے بلکہ ممکن ہے مثلاً ما فی الدار الا زید میں دار معینہ میں حصول زید پر منحصر ہے یعنی دار معینہ میں زید کا حصول ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افراد انسان کی نفی ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ دار معینہ میں حصول کو زید پر منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ گھر عادۃً ہوا سے خالی نہیں ہوتا ہے اور جب گھر میں زید بھی ہوگا اور ہوا بھی ہوگی تو حصول کو زید میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید کی نوع سے نفی کرنا مراد ہے مطلق شے سے نفی کرنا مراد نہیں ہے یعنی "ما فی الدار الا زید" کہہ کر یہ کہنا مقصود ہے کہ گھر میں زید کے علاوہ کوئی انسان نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں قصر قصر اضافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں بعض یعنی انسان کے اعتبار سے قصر ہے۔ دوسری اشیاء یعنی ہوا وغیرہ کے اعتبار سے قصر نہیں ہے اور اس کا نام قصر اضافی ہے لہذا "ما فی الدار الا زید" کو قصر صفت علی الموصوف اضافی کی مثال کہنا چاہیئے نہ کہ حقیقی کی اور اس طرح کی بات تو قصر موصوف علی الصفت میں بھی صحیح ہے حالانکہ آپ نے اس کو متعذر اور محال کہا ہے کیونکہ "ما ہذا الثوب الا ابیض" کا مطلب یہ ہے کہ یہ کپڑا سفیدی کے علاوہ کسی رنگ میں رنگا ہوا نہیں ہے۔ الحاصل یہ مثال اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی کیلئے زیادہ بہتر یہ مثال ہے" لا واجب بالذات الا اللہ" (واجب بالذات اللہ ہی ہے) ما خاتم الانبیاء الا محمد صلی اللہ علیہ وسلم (خاتم الانبیاء محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں) پہلی مثال میں واجب بالذات اللہ پر منحصر ہے یعنی اللہ کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منتفی ہے اور دوسری مثال میں ختم نبوت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منتفی ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو قصر صفت علی الموصوف حقیقی کی مثال قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔

وَقَدْ یُقْصَدُ بِهٖ اَیْ بِالثَّانِیْ اَلْمُبَالَغَةُ لِعَدَمِ الْاِعْتِدَادِ بِغَیْرِ الْمَذْکُوْرِ

كَمَا يُقْصَدُ بِقَوْلِنَا مَا فِي الدَّارِ إِلَّا زَيْدٌ إِنَّ جَمِيعَ مَنْ فِي الدَّارِ مِمَّنْ عَدَا زَيْدًا فِي حُكْمِ الْعَدَمِ فَيَكُوْنُ قَصْرًا حَقِيْقِيًّا إِدِّعَائِيًّا وَأَمَّا فِي الْقَصْرِ الْغَيْرِ الْحَقِيْقِيِّ فَلَا يُجْعَلُ غَيْرُ الْمَذْكُوْرِ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ بَلْ يَكُوْنُ الْمُرَادُ أَنَّ الْحُصُوْلَ فِي الدَّارِ مَقْصُوْرٌ عَلَى زَيْدٍ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ حَاصِلًا لِعَمْرٍو وَإِنْ كَانَ حَاصِلًا لِبَكْرٍ وَخَالِدٍ۔

ترجمہ اور کبھی ثانی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے غیر مذکور کا اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے جیسے ہمارے قول مافی الدار الازید سے یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کے علاوہ وہ تمام لوگ جو گھر میں ہیں نہ ہونے کے حکم میں ہیں پس یہ قصر حقیقی ادعائی ہوگا اور بہر حال قصر غیر حقیقی میں تو غیر مذکور کو نہ ہونے کے حکم میں نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہوتا ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے بایں معنی کہ وہ عمرو کے لئے حاصل نہیں ہے اگرچہ بکر اور خالد کے لئے حاصل ہو۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی (۲) قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادّعائی۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی کا بیان تو پہلے گذر چکا ہے کہ صفت ایک موصوف کے لئے ثابت ہو اور باقی تمام سے منتفی ہو جیسے مافی الدار الازید میں کہ دار معینہ میں حاصل ہونا صرف زید کے لئے ثابت ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افرادِ انسان سے منتفی ہے الحاصل اس مثال میں قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی یہ ہے کہ اس سے مبالغہ مقصود ہو اس طور پر کہ مذکور کے علاوہ باقی تمام افراد کو نہ ہونے کے حکم میں اتار لیا جائے مثلاً مافی الدار الازید اس وقت کہا جائے جبکہ گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ کچھ افراد اور ہوں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید کے علاوہ ان تمام افراد کو جو گھر میں موجود ہیں نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ گھر میں صرف زید ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی ہے۔

واما فی القصر الغیر الحقیقی سے شارح نے قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی اور قصر اضافی کے درمیان فرق بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ قصر ادعائی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور غیر مذکور کو نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا جاتا ہے اور قصر اضافی میں نہ تو مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی غیر مذکور کو عدم کے مرتبہ میں فرض کیا جاتا ہے مثلاً قصر اضافی کی صورت میں مافی الدار الازید (گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے) کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کے لئے حصول فی الدار ثابت نہیں ہے اگرچہ بکر اور خالد کے لئے ثابت ہے یعنی بکر اور خالد جو گھر میں موجود ہیں ان کو نہ ہونے کے حکم میں فرض نہیں کیا ہے بلکہ زید پر حصول فی الدار کو عمرو کے مقابلہ میں

منحصر کیا ہے تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا ہے اس کے برخلاف قصر حقیقی ادعائی کہ اس میں حصول فی الدار کو زید پر تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے اور زید کے علاوہ وہ افراد جو گھر میں ہیں مثلاً بکر اور خالد تو ان کو عدم اور نہ ہونے کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے۔

وَالْاَوَّلُ اَیْ قَصْرُ الْمَوْصُوْفِ عَلَی الصِّفَةِ مِنْ غَیْرِ الْحَقِیْقِیِّ تَخْصِیْصُ اَمْرٍ بِصِفَةٍ دُوْنَ صِفَةٍ اُخْرٰی اَوْ مَکَانَهَا اَیْ تَخْصِیْصِ اَمْرٍ بِصِفَةٍ مَکَانَ صِفَةٍ اُخْرٰی وَالثَّانِیْ اَیْ قَصْرُ الصِّفَةِ عَلَی الْمَوْصُوْفِ مِنْ غَیْرِ الْحَقِیْقِیِّ تَخْصِیْصُ صِفَةٍ بِاَمْرٍ دُوْنَ اَمْرٍ اٰخَرَ اَوْ مَکَانِهٖ وَقَوْلُهٗ دُوْنَ اُخْرٰی مَعْنَاهُ مُتَجَاوِزًا عَنِ الصِّفَةِ الْاُخْرٰی فَاِنَّ الْمُخَاطَبَ اِعْتَقَدَ اِشْتِرَاکَهٗ فِیْ صِفَتَیْنِ وَالْمُتَکَلِّمُ یُخَصِّصُهٗ بِاَحَدِهِمَا وَیَتَجَاوَزُ عَنِ الْاُخْرٰی وَمَعْنٰی دُوْنَ فِی الْاَصْلِ اَدْنٰی مَکَانٍ مِنَ الشَّیْءِ یُقَالُ هٰذَا دُوْنَ ذَالِکَ اِذَا کَانَ اَحَطَّ مِنْهُ قَلِیْلًا ثُمَّ اُسْتُعِیْرَ لِلتَّفَاوُتِ فِی الْاَحْوَالِ وَالرُّتَبِ ثُمَّ اِتُّسِعَ فِیْهِ فَاسْتُعْمِلَ فِیْ کُلِّ تَجَاوُزِ حَدٍّ وَتَخَطِّیْ حُکْمٍ اِلٰی حُکْمٍ

ترجمہ اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ایک امر کا ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسری صفت کے ساتھ یا دوسری صفت کی جگہ یعنی ایک امر کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا دوسری صفت کی جگہ اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کے ساتھ یا دوسرے کی جگہ اور ماتن کا قول دون اُخریٰ اس کے معنی ہیں دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے اسلئے کہ مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں شریک کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے اور متکلم اس کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری سے تجاوز کرتا ہے اور دون کے معنی اصل میں پست جگہ کے ہیں کہا جاتا ہے ہذا دون ذاک جب یہ اس سے کچھ پست ہو پھر احوال و مراتب میں تفاوت کے لئے مستعار لیا گیا ہے پھر اس میں وسعت کی گئی تو ایک حد سے دوسری حد کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرنے میں مستعمل ہونے لگا۔

تشریح جس طرح قصر حقیقی کی دو قسمیں تھیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف اسی طرح قصر غیر حقیقی اور اضافی کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ یہاں سے مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم یعنی قصر موصوف علی الصفت کی تین قسمیں ہیں (۱) تخصیص امر بصفۃ دون صفۃ اخریٰ (۲-۳) تخصیص امر بصفۃ مکان صفۃ اخریٰ۔ اول یعنی تخصیص امر

بصفۃ دون صفۃ اخریٰ کا مطلب یہ ہے کہ متکلم ایک امر یعنی موصوف کو ان دوصفتوں میں سے جن کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ دونوں صفتیں، اس موصوف میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں ایک پر منحصر کرے اور دوسری صفت سے تجاوز کرے اور اس کو چھوڑ دے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید کتابت اور شعر دونوں کے ساتھ متصف ہے یعنی زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے مازید الا کاتب، زید صرف کاتب ہے شاعر نہیں ہے اسی کو قصر افراد کہا جاتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ دوم یعنی تخصیص امر بصفۃ مکان صفۃ اخریٰ کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس صفت پر موصوف کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسری صفت پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید صفتِ قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے مازید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) یعنی مخاطب کا اعتقاد غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ زید صفت قیام کے ساتھ متصف ہے صفت قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے۔ اور یا مخاطب دوصفتوں کے درمیان متردد ہو اور متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کردے مثلاً مخاطب اس بارے میں متردد ہے کہ معلوم نہیں زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ۔ پس متکلم نے ایک یعنی صفت قیام کو متعین کرتے ہوئے کہا مازید الا قائم (زید کھڑا ہے بیٹھا نہیں ہے) اسی کا نام قصر تعیین ہے۔ الحاصل فاضل مصنف نے تخصیص امر بصفۃ دون صفۃ اخریٰ کہہ کر قصر افراد کو بیان کیا ہے اور اومکانہا کہہ کر قصر قلب اور قصر تعیین کو بیان کیا ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی اور اضافی کی دوسری قسم یعنی قصر صفت علی الموصوف کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) تخصیص صفۃ بامر دون امر آخر (۲، ۳) او مکانہ۔ تخصیص صفۃ بامر دون امر آخر کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ ایک وصف میں دو موصوف شریک ہیں مثلاً یہ اعتقاد ہو کہ ہاشم اور مسعود دونوں کھڑے ہیں یعنی کھڑے ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن متکلم اس کو رد کرتے ہوئے کہتا ہے " ماقائم الا ہاشم" ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی وصف قیام ہاشم پر منحصر ہے اور مسعود سے منتفی ہے اسی کا نام قصر افراد ہے اور مکانہ کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس موصوف پر صفت کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کے اعتقاد کو رد کرکے اُس موصوف کی جگہ دوسرے موصوف پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ صرف مسعود کھڑا ہے یعنی وصفِ قیام، مسعود پر منحصر ہے اور متکلم اس اعتقاد کو رد کرکے یوں کہے " ماقائم الا ہاشم" ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی مسعود کے کھڑا ہونے کا اعتقاد غلط ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہاشم کھڑا ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے اور یا مخاطب متردد ہو وہ نہیں جانتا کہ مسعود کھڑا ہے یا ہاشم اس وقت ماقائم الا ہاشم کہہ کر متکلم نے ہاشم کے کھڑا ہونے کو متعین کردیا۔ اس صورت میں یہ کلام قصر تعیین کی مثال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کے قول دون اخریٰ کے معنی یہ ہیں کہ دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے یعنی دوسری صفت درجۂ سکوت میں نہیں ہے بلکہ اس کی نفی کرنا مقصود ہے کیونکہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک موصوف دوصفتوں میں شریک ہے اور متکلم اس کی تردید کرنے کیلئے ان دونوں

میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری صفت سے تجاوز کرتا ہے یعنی دوسری صفت کی نفی کرتا ہے اور اس کو ترک کرتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اصل معنی کے اعتبار سے لفظ دون پست اور نشیبی زمین کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا البیت دون ذالک البیت یہ حجرہ اس حجرے سے نشیب میں ہے پھر مجازاً احوال اور رتبوں کے تفاوت کے لئے استعمال ہونے لگا مثلاً کہا جاتا ہے" زید دون بکر " زید رتبہ میں بکر سے کمتر ہے پھر اس میں مزید وسعت پیدا کی گئی اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف نقل کرنے کے لئے استعمال ہونے لگا اگرچہ وہاں احوال اور رتبوں میں تفاوت نہ ہو۔

وَلِقَائِلٍ اَنْ یَقُوْلَ اِنْ اُرِیْدَ بِقَوْلِهٖ دُوْنَ اُخْرٰی وَدُوْنَ اٰخَرَ دُوْنَ صِفَةٍ وَاحِدَةٍ اُخْرٰی وَدُوْنَ اَمْرٍ وَاحِدٍ اٰخَرَ فَقَدْ خَرَجَ عَنْ ذٰلِكَ مَا اِذَا اعْتَقَدَ الْمُخَاطَبُ اِشْتِرَاكَ مَا فَوْقَ الْاِثْنَیْنِ كَقَوْلِنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا كَاتِبٌ لِمَنْ اِعْتَقَدَهٗ كَاتِبًا وَشَاعِرًا وَمُنَجِّمًا وَقَوْلِنَا مَا كَاتِبٌ اِلَّا زَیْدٌ لِمَنْ اعْتَقَدَ الْكَاتِبَ زَیْدًا وَعَمْرًا وَبَكْرًا وَاِنْ اُرِیْدَ اَعَمُّ مِنَ الْوَاحِدِ وَغَیْرِهٖ فَقَدْ دَخَلَ فِیْ هٰذَا التَّفْسِیْرِ الْقَصْرُ الْحَقِیْقِیُّ وَكَذَا الْكَلَامُ عَلٰی مَكَانٍ اُخْرٰی وَمَكَانٍ اٰخَرَ

ترجمہ اور معترض کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اگر مصنف کے قول دون اخریٰ اور دون آخر سے مراد دون صفۃ واحدۃ اخریٰ اور دون امر واحد آخر ہو تو اس سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جب مخاطب دو سے زیادہ کے اشتراک کا معتقد ہو جیسے ہمارا قول ما زید الا کاتب اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب، شاعر اور منجم ہونے کا معتقد ہو اور ہمارا قول " ما کاتب الا زید" اس شخص سے جو زید، عمرو، بکر تینوں کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور اگر واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو تو اس تفسیر میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا یہی گفتگو مکان اخریٰ اور مکان آخر کے بارے میں ہو گی۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے مصنف رح کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض کیا ہے یعنی مصنف نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے اس پر ایک اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفۃ غیر حقیقی کی تعریف میں دون اخریٰ اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف میں دون آخر سے کیا مراد ہے کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ دون اخریٰ سے مراد دون صفۃ واحدۃ اخریٰ ہو اور دون آخر سے مراد دون امر واحد ہو اور

مطلب یہ ہو کہ قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب ایک موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم موصوف کو ایک صفت پر منحصر کرے اور دوسری سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک سمجھے مگر متکلم اس کو ایک موصوف پر منحصر کرے اور دوسرے سے اس کی نفی کرے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے دوسری سے نفی کرے۔ یا دو سے زیادہ صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے باقی سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے دوسرے سے اس کی نفی کر دے یا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے باقی سے اس کی نفی کر دے اب اگر احتمالِ اول مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف جامع نہ رہے گی اس طور پر کہ اس احتمال کی بنا پر قصر موصوف علی الصفت سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک موصوف کا دو سے زیادہ صفتوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کاتب بھی ہے شاعر بھی ہے اور نجومی بھی ہے یعنی زید کو ان تینوں اوصاف کے درمیان مشترک سمجھتا ہے اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے زید کو کاتب ہونے پر منحصر کرتا ہے اور باقی دو صفتوں سے اس کی نفی کرتا ہے اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دونِ اخریٰ سے مراد ایک صفت لی ہے یعنی یہ کہا ہے کہ متکلم ایک صفت پر موصوف کو منحصر کریگا اور ایک سے اس کی نفی کریگا حالانکہ مذکورہ مثال میں متکلم نے شاعر اور منجم دو صفتوں سے موصوف کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے الحاصل اس احتمال کی بنا پر قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جائے گی حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی میں داخل ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک صفت کا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ کاتب زید بھی ہے عمرو بھی ہے اور بکر بھی یعنی کاتب ہونے میں تینوں حضرات شریک ہیں لیکن متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے ماکاتب الازید یعنی کاتب صرف زید ہے زید کے علاوہ عمرو اور بکر کاتب نہیں ہیں اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دونِ آخر سے ایک امر یعنی ایک موصوف مراد لیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ متکلم صفت کو ایک موصوف پر منحصر کریگا اور ایک سے اس کی نفی کرے گا حالانکہ اس مثال میں متکلم نے دو موصوف (عمرو، بکر) سے کاتب ہونے کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے خلاصہ یہ کہ اس احتمال کی بنا پر قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جاتی ہے حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی میں داخل ہے اور اگر احتمال ثانی مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف

علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی کیونکہ اس احتمال کی بناء پر قصر غیر حقیقی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہوجائے گا اس طور پر کہ آپ نے دون اخریٰ اور دون آخر سے عام مراد لیا ہے یعنی قصر موصوف میں موصوف کی جس صفت سے نفی کی گئی ہے وہ صفت ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو اور قصر صفت میں صفت کی جس موصوف سے نفی کی گئی ہے وہ موصوف ایک ہو یا ایک سے زائد ہو اور ایک سے زائد میں وہ صورت بھی داخل ہے جب مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کی جائے اور مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کرنا اسی کا نام قصر حقیقی ہے۔ الحاصل دوسرا احتمال مراد لینے کی بناء پر قصر حقیقی، قصر غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہوجائے گا اور قصر غیر حقیقی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی حالانکہ تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ اعتراض کی یہ ہی تقریر مکان اخریٰ اور مکان آخر میں بھی جاری ہوگی اس طور پر کہ اگر آپ مکانِ اُخریٰ سے مراد مکان صفة واحدة اخریٰ لیں اور مکان آخر سے مراد مکان امر واحد آخر لیں تو اس صورت میں تعریف سے وہ صورت خارج ہوجائے گی جس صورت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قصر موصوف میں موصوف دو صفتوں کے ساتھ متصف ہے اور متکلم ان دونوں صفتوں کی نفی کرکے ان کی جگہ ایک اور صفت کو ذکر کرے اور قصر صفت میں یہ اعتقاد ہو کہ ایک صفت دو موصوفوں کے لئے ثابت ہے اور متکلم ان دونوں سے نفی کرکے اس صفت کو ایک تیسرے موصوف کے لئے ثابت کرے اور اگر عام مراد لیں تو قصر حقیقی، قصر غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہوجائے گا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متکلم ایک موصوف کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام صفات کی جگہ، یا متکلم صفت کو ایک موصوف کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام موصوفوں کی جگہ، اور یہ بلاشبہ قصر حقیقی ہے۔ الحاصل مصنف رحمہ نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے وہ ایک صورت میں اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہتی اور ایک صورت میں دخول غیر سے مانع نہیں رہتی حالانکہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے تو اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا ہے البتہ دسوقی میں چند جوابات دئے گئے ہیں ان میں سے دو جواب پیش خدمت ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم دوسرا احتمال مراد لیتے ہیں اور رہا قصر حقیقی کا غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قصر غیر حقیقی میں وہ افراد جن سے متکلم تجاوز کرتا ہے اور جن سے مقصور کی نفی کرنا ہے وہ تفصیلا ملحوظ ہوتے ہیں اور قصر حقیقی میں اجمالاً ملحوظ ہوتے ہیں مثلاً قصر موصوف علی الصفت میں آپ کہیں ما زید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) پس اگر اجمالاً یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کھڑا ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ قاعد ہے نہ مضطجع ہے نہ ماشی ہے تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں آپ کہیں لا قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) اگر یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کے علاوہ نہیں کھڑا تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ عمرو، نہ بکر نہ خالد تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسرا ہی احتمال ہے مگر ہم نے جو یہ کہا ہے کہ

واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہے تو وہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ عام، تمام نہ ہو یعنی مقصور علیہ کے علاوہ جس سے نفی کی گئی ہے وہ ایک ہو یا ایک سے زائد ہو مگر شرط یہ ہے کہ زائد کتنے بھی ہوں مگر تمام نہ ہوں یعنی مقصور علیہ کے علاوہ ایک سے زائد افراد سے نفی تو ہو مگر تمام سے نہ ہو اور جب ایسا ہے تو قصر حقیقی، غیر حقیقی کی تعریف میں داخل نہ ہوگا۔ اور تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ ہوگی۔

فَكُلٌّ مِّنْهُمَا اَيْ نَعْلَمُ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ وَمِنْ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ اَوْ فِيْهِ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ وَقَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ ضَرْبَانِ اَلْاَوَّلُ اَلتَّخْصِيْصُ بِشَيْءٍ دُوْنَ شَيْءٍ وَالثَّانِيْ اَلتَّخْصِيْصُ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ وَالْمُخَاطَبُ بِالْاَوَّلِ مِنْ ضَرْبَيْ كُلٍّ مِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ وَقَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ وَيُعْنِيْ بِالْاَوَّلِ اَلتَّخْصِيْصَ بِشَيْءٍ دُوْنَ شَيْءٍ مَنْ يَعْتَقِدُ الشِّرْكَةَ اَيْ شِرْكَةَ صِفَتَيْنِ فِيْ مَوْصُوْفٍ وَاحِدٍ فِيْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ وَشِرْكَةَ مَوْصُوْفَيْنِ فِيْ صِفَةٍ وَاحِدَةٍ فِيْ قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْمُخَاطَبُ بِقَوْلِنَا مَا زَيْدٌ اِلَّا كَاتِبٌ مَنْ يَعْتَقِدُ اِتِّصَافَهٗ بِالشِّعْرِ وَالْكِتَابَةِ وَبِقَوْلِنَا مَا كَاتِبٌ اِلَّا زَيْدٌ مَنْ يَعْتَقِدُ اِشْتِرَاكَ زَيْدٍ وَعَمْرٍو فِي الْكِتَابَةِ وَيُسَمّٰى هٰذَا الْقَصْرُ قَصْرَ اِفْرَادٍ لِقَطْعِ الشِّرْكَةِ الَّتِيْ اِعْتَقَدَهَا الْمُخَاطَبُ

ترجمہ پس ان دونوں میں سے ہر ایک یعنی اس کلام سے اور اس کلام میں لفظ او کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اول تخصیص شیٔ بشیٔ دون شیٔ۔ دوم تخصیص شیٔ بشیٔ مکان شیٔ اور قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا مخاطب وہ ہوگا اور پہلی قسم سے مراد تخصیص شیٔ بشیٔ دون شیٔ ہے جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی قصر موصوف علی الصفۃ میں موصوف واحد میں دو صفتوں کے اشتراک کا اور قصر صفت علی الموصوف میں صفت واحدہ میں دو موصوف کے اشتراک کا معتقد ہو پس ہمارے قول ما زید الا کاتب کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید شعر اور کتابت کے ساتھ متصف ہے اور ہمارے قول ما کاتب الا زید کا مخاطب وہ ہوگا جو وصف کتابت میں زید وعمرو کے اشتراک کا اعتقاد رکھتا ہو اور اس قصر کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ اس شرکت کو قطع کرتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ سابق میں فاضل مصنف نے اومکانہا او مکانہ میں کلمہ او استعمال کیا ہے اور کلمہ او تنویع کے لئے آتا ہے پس اس کلام میں کلمہ او کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) تخصیص شئ بشئ دون شئ یعنی ایک شے کو ایک شے کے ساتھ خاص کرنا نہ کہ دوسری کے ساتھ (۲) تخصیص شئ بشئ مکان شئ یعنی ایک شے کو ایک شے کی جگہ دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا مصنف رح فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں میں سے اول یعنی تخصیص شئ بشئ دون شئ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا معتقد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک موصوف میں دو صفتیں شریک ہیں یعنی ایک موصوف میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک صفت میں دو موصوف شریک ہیں یعنی ایک صفت مشترکہ طور پر دو موصوف میں پائی جاتی ہے پس قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں ہمارے قول "مازید الا کاتب" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں ہمارے قول "ما کاتب الا زید" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب زید بھی ہے اور عمرو بھی ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر کی اس پہلی قسم کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ قصر یا یہ متکلم اس شرکت کو جس کا مخاطب معتقد ہے قطع کر دیتا ہے اور باطل کر دیتا ہے اور مقصور کو صرف ایک مقصور علیہ کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس مقصور کے ایک مقصور علیہ پر منحصر ہونے کی وجہ سے اس قصر کو قصر افراد کہا جاتا ہے۔

وَالْمُخَاطَبُ بِالثَّانِيْ اَعْنِي التَّخْصِيْصَ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ مِنْ ضَرْبَيْ كُلٍّ مِنَ الْقَصْرَيْنِ مَنْ يَعْتَقِدُ الْعَكْسَ اَيْ عَكْسَ الْحُكْمِ الَّذِيْ اَثْبَتَهُ الْمُتَكَلِّمُ فَالْمُخَاطَبُ بِقَوْلِنَا مَا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ مَنِ اعْتَقَدَ اِتِّصَافَهُ بِالْقُعُوْدِ دُوْنَ الْقِيَامِ وَبِقَوْلِنَا مَا شَاعِرٌ اِلَّا زَيْدٌ مَنِ اعْتَقَدَ اَنَّ الشَّاعِرَ عَمْرٌو لَا زَيْدٌ وَيُسَمّٰى هٰذَا الْقَصْرُ قَصْرَ قَلْبٍ لِقَلْبِ حُكْمِ الْمُخَاطَبِ اَوْ تَسَاوَيَا عِنْدَهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ يَعْتَقِدُ الْعَكْسَ عَلٰى مَا يُفْصِحُ عَنْهُ لَفْظُ الْاِيْضَاحِ اَيِ الْمُخَاطَبُ بِالثَّانِيْ اِمَّا مَنْ يَعْتَقِدُ الْعَكْسَ وَاِمَّا مَنْ تَسَاوٰى عِنْدَهُ الْاَمْرَانِ اَعْنِي الْاِتِّصَافَ بِالصِّفَةِ الْمَذْكُوْرَةِ وَغَيْرِهَا فِيْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ وَاِتِّصَافَ الْاَمْرِ الْمَذْكُوْرِ وَغَيْرِهٖ بِالصِّفَةِ فِيْ قَصْرِ الصِّفَةِ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمُخَاطَبُ بِقَوْلِنَا مَا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ مَنْ يَعْتَقِدُ اِتِّصَافَهُ بِالْقِيَامِ اَوِ الْقُعُوْدِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ بِالتَّعْيِيْنِ وَبِقَوْلِنَا مَا شَاعِرٌ اِلَّا زَيْدٌ مَنْ يَعْتَقِدُ اَنَّ الشَّاعِرَ زَيْدٌ اَوْ عَمْرٌو مِنْ غَيْرِ

أَنْ يَعْلَمَهُ عَلَى التَّعْيِيْنِ وَيُسَمّٰى هٰذَا الْقَصْرُ قَصْرَ تَعْيِيْنٍ لِتَعْيِيْنِهِ مَا هُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ.

ترجمہ اور ثانی یعنی دو قصروں میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے تخصیص شئے بشئ مکان شئ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی اس حکم کے عکس کا جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے پس ہمارے قول "مازید الا قائم" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کے قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو نہ کہ قیام کے ساتھ۔ اور ہمارے قول ماشاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے نہ کہ زید اور اس قصر کا نام قصر قلب ہے کیونکہ یہ مخاطب کے حکم کو پلٹ دیتا ہے یا مخاطب کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں (یہ) مصنف کے قول یعتقد العکس پر معطوف ہے اس بنا پر کہ اس سے لفظ الیضاح ظاہر ہوتا ہے یعنی ثانی کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص ہوگا جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف میں صفت مذکورہ اور غیر مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا اور قصر صفت میں امر مذکور اور غیر مذکور کا صفت کے ساتھ متصف ہونا حتیٰ کہ ہمارے قول مازید الا قائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو تعیین کے علم کے بغیر زید کے قیام یا قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو اور ہمارے قول ماشاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو بلا تعیین اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو ہے اور اس قصر کا نام قصر تعیین ہے کیونکہ یہ قصر اس چیز کو متعین کر دیتا ہے جو مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی تخصیص شئ بشئ مکان شئ کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں مازید الا قائم، کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے قیام کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف میں "ماشاعر الا زید" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے زید نہیں ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر قلب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مخاطب کا جو زعم اور خیال ہے اس قصر کے ذریعہ متکلم نے اس کو بالکل تبدیل کر دیا ہے مثلاً قصر موصوف میں مخاطب کا خیال یہ تھا کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم نے اس کو بالکل تبدیل کر کے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ تھا کہ شاعر عمرو ہے مگر متکلم نے اس کو تبدیل کر کے کہا ایسا نہیں ہے بلکہ شاعر زید ہے اس کے برخلاف قصر افراد کہ اس میں بھی اگرچہ تبدیلی ہوتی ہے مگر بالکل نہیں بلکہ مخاطب جن چند کے درمیان شرکت کا خیال کرتا ہے متکلم ان میں سے بعض کی نفی کرتا ہے اور بعض کا اثبات کرتا ہے۔ الحاصل قصر افراد میں متکلم، مخاطب کے خیال کردہ حکم کو تبدیل تو کرتا ہے مگر من وجہ

تبدیل کرتا ہے من کل وجہ تبدیل نہیں کرتا اور قصر قلب میں من کل وجہ تبدیل کرتا ہے پس چونکہ قصر قلب میں حکم کی تبدیلی من کل وجہ ہوتی ہے اس لئے اس قصر کو قصر قلب کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے بہرحال اس دوسری قسم کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص مخاطب ہوگا جس کے نزدیک علی سبیل البدلیت دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ موصوف صفتِ مذکورہ کے ساتھ متصف ہے یا غیر مذکورہ کے ساتھ اور دونوں کے بارے میں اعتقاد برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ صفت کے ساتھ موصوف مذکور متصف ہے یا غیر مذکور متصف ہے اور دونوں کے بارے میں اعتقاد برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے پس قصر موصوف علی الصفت کی مثال مازید الا قائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ اور مخاطب کو متعین طریقہ پر کسی ایک کے ساتھ متصف ہونے کا علم نہ ہو یعنی مخاطب کو یہ تو معلوم ہے کہ زید ان دو وصفوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے ساتھ متصف ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال ماشاعر الا زید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو ہے مگر اس کو متعین طریقہ پر معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے شاعر کون ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر تعیین ہے اور قصر تعیین اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ متکلم اس قصر کے ذریعہ اس چیز کو متعین کرتا ہے جو چیز مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہوتی ہے پس غیر متعین کو متعین کرنے کی وجہ سے اس کا نام قصر تعیین رکھا گیا ہے۔

فَالْحَاصِلُ اَنَّ التَّخْصِيْصَ بِشَيْءٍ دُوْنَ شَيْءٍ قَصْرُ اِفْرَادٍ وَالتَّخْصِيْصُ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ اِنْ اِعْتَقَدَ الْمُخَاطَبُ فِيْهِ الْعَكْسَ قَصْرُ قَلْبٍ وَاِنْ تَسَاوِيَا عِنْدَهٗ فَقَصْرُ تَعْيِيْنٍ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا لَوْ سَلَّمْنَا اَنَّ فِيْ قَصْرِ التَّعْيِيْنِ تَخْصِيْصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ مَكَانَ اٰخَرَ فَلَا يَخْفٰى اَنَّ فِيْهِ تَخْصِيْصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ دُوْنَ اٰخَرَ فَاِنَّ قَوْلَنَا مَازَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ لِمَنْ يُّرَدِّدُ بَيْنَ الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ تَخْصِيْصٌ لَهٗ بِالْقِيَامِ دُوْنَ الْقُعُوْدِ وَلِهٰذَا جَعَلَ السَّكَّاكِيُّ التَّخْصِيْصَ بِشَيْءٍ دُوْنَ شَيْءٍ مُشْتَرِكًا بَيْنَ قَصْرِ الْاِفْرَادِ وَالْقَصْرِ الَّذِيْ سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ قَصْرَ تَعْيِيْنٍ وَجَعَلَ التَّخْصِيْصَ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ قَصْرَ قَلْبٍ فَقَطْ۔

ترجمہ پس حاصل یہ ہے کہ تخصیص بشئ دون شئ قصر افراد ہے اور تخصیص بشئ مکان شئ اس میں اگر مخاطب کو عکس کا اعتقاد ہو تو قصر قلب ہے اور اگر اس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں تو قصر تعیین

ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین میں تخصیص شئ بشئ مکان شی ہے تو یہ بات مخفی نہیں کہ اس میں تخصیص شئ بشئ دون آخر بھی ہے کیونکہ ہمارا قول، مازید الا قائم، اس شخص سے جو قیام اور قعود کے درمیان متردد ہے زید کی قیام کے ساتھ تخصیص ہے نہ کہ قعود کے ساتھ اسی وجہ سے سکاکی نے تخصیص شئ بشئ دون شئ کو مشترک قرار دیا ہے قصر افراد کے درمیان اور اس قصر کے درمیان جس کا نام مصنف نے قصر تعیین رکھا ہے اور تخصیص بشئ مکان شئ کو فقط قصر قلب قرار دیا ہے۔

تشریح شارح نے مصنف رح کی بیان کردہ تفصیل کا خلاصہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تخصیص بشئ دون شئ تو قصر افراد ہے قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور تخصیص بشئ مکان شئ میں اگر مخاطب متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو تو قصر قلب کہلائیگا خواہ قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور اگر مخاطب کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی مخاطب دو چیزوں کے درمیان متردد ہو تو اس کا نام قصر تعیین ہوگا قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو حاصل یہ کہ تخصیص بشئ دون شئ آخر میں تو قصر افراد داخل ہے اور تخصیص بشئ مکان شئ آخر میں قصر قلب اور قصر تعیین دونوں داخل ہیں۔ البتہ قصر تعیین قصر قلب کی قسم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس حاصل پر ہمیں اعتراض ہے وہ یہ کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ قصر تعیین، تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر میں داخل ہے اور قصر تعیین میں تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر پائی جاتی ہے اسلئے کہ تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر میں متکلم جس حکم کو ثابت کرتا ہے مخاطب کو اس کے عکس کا اعتقاد ہوتا ہے یعنی مخاطب کو جس حکم کا اعتقاد ہوتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسرا حکم ثابت کرتا ہے اور قصر تعیین میں مخاطب دو حکموں کے درمیان متردد ہوتا ہے اس کو کسی حکم کا اعتقاد نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین، تخصیص بشئ مکان شئ آخر میں کیسے داخل ہوگا اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین میں تخصیص بشئ مکان شئ آخر ہے اگرچہ احتمالاً ہی ہے یعنی قصر تعیین میں مخاطب کو اگرچہ کسی حکم کا اعتقاد اور یقین نہیں ہوتا ہے لیکن متردد ہونے کی وجہ سے احتمال دونوں کا ہوتا ہے یعنی قصر موصوف میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ موصوف کے لئے یہ صفت ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسری صفت ثابت ہو اور قصر صفت میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ایک صفت اس موصوف کے لئے ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے موصوف کے لئے ثابت ہو پس متکلم جس حکم کو بھی ثابت کریگا اس میں یہ احتمال ضرور ہوگا کہ یہ حکم دوسرے کی جگہ ہے اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین میں تخصیص بشئ مکان شئ آخر پائی گئی اگرچہ احتمالاً ہی پائی گئی۔ الحاصل اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ قصر تعیین، تخصیص بشئ مکان شئ آخر میں داخل ہے اور قصر تعیین میں تخصیص شئ بشئ مکان شئ آخر پائی جاتی ہے اگرچہ احتمالاً ہی پائی جاتی ہے تو اس میں بھی کوئی خفا نہیں کہ قصر تعیین میں تخصیص شئ بشئ دون شئ آخر بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ اگر مخاطب کو اس بارے میں تردد ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ متصف ہے پھر متکلم اس کے تردد کو دور کرنے کے لئے کہے مازید الا قائم تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ متکلم نے زید کو قیام کے ساتھ

خاص کیا ہے نہ کہ قعود کے ساتھ، اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین تخصیص بشئ دون شئ آخر میں بھی داخل ہو جائیگا الحاصل اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قصر تعیین، تخصیص بشئ مکان شئ آخر میں داخل ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ قصر تعیین تخصیص بشئ دون شئ آخر میں بھی داخل ہے اور جب قصر تعیین دونوں میں داخل ہے تو مصنف کا قصر تعیین کو تخصیص بشئ مکان شئ آخر میں داخل کرنا اور تخصیص بشئ دون شئ آخر میں داخل نہ کرنا تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے جو باطل ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایسا کرنا متقدمین کے بھی خلاف ہے کیونکہ سکاکی جیسے فاضل نے تخصیص شئ بشئ دون شئ کو قصر افراد اور قصر تعیین کے درمیان مشترک قرار دیا ہے یعنی قصر افراد اور قصر تعیین دونوں کو تخصیص بشئ دون شئ میں داخل کیا ہے اور تخصیص بشئ مکان شئ آخر کو صرف قصر قلب قرار دیا ہے یعنی تخصیص بشئ مکان شئ میں صرف قصر قلب کو داخل کیا ہے قصر تعیین کو داخل نہیں کیا ہے۔

> وَشَرْطُ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ اِفْرَادًا عَدَمُ تَنَافِی الْوَصْفَیْنِ لِیَصِحَّ اِعْتِقَادُ الْمُخَاطَبِ اِجْتِمَاعَهُمَا فِی الْمَوْصُوْفِ حَتّٰی تَكُوْنَ الصِّفَةُ الْمَنْفِیَّةُ فِیْ قَوْلِنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا شَاعِرٌ كَوْنُهٗ كَاتِبًا اَوْ مُنَجِّمًا لَا كَوْنُهٗ مُفْحِمًا اَیْ غَیْرَ شَاعِرٍ لِاَنَّ الْاِفْحَامَ هُوَ وِجْدَانُ الرَّجُلِ غَیْرَ شَاعِرٍ یُنَافِی الشَّاعِرِیَّةَ

ترجمہ اور قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا ہے تاکہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے۔ یہاں تک کہ ہمارے قول ما زید الا شاعر میں صفت منفیہ زید کا کاتب ہونا یا اس کا منجم ہونا ہے نہ کہ اس کا غیر شاعر ہونا اسلئے کہ افحام آدمی کو غیر شاعر پانا ہے جو شاعر ہونے کے منافی ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف رح قصر افراد اور قصر قلب کی بعض شرطوں کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ کہا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ جن دو وصفوں میں مخاطب، موصوف کو شریک خیال کر رہا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں یعنی ان دونوں وصفوں کے درمیان منافات نہ ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی ہے تاکہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں وصفوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے کیونکہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات موجود ہوگی تو ان دو وصفوں کو ایک موصوف میں جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس "ما زید الا شاعر" میں شاعر ہونا تو زید کے لئے ثابت ہوگا مگر وہ صفت جس کی قصر کے ذریعہ نفی کی گئی ہے وہ کاتب ہونا یا نجومی ہونا ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید شاعر ہے کاتب اور نجومی نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاعر ہونے کے ساتھ، کاتب ہونا اور نجومی ہونا جمع ہو سکتا ہے یعنی شاعر اور کاتب اور شاعر اور نجومی

کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے مخاطب دونوں وصفوں میں زید کی شرکت کا اعتقاد کرسکتا ہے. البتہ قصر کے ذریعہ جس صفت کی نفی کی گئی ہے وہ صفت غیر شاعر نہیں ہوسکتی ہے یعنی ما زید الا شاعر کا مطلب یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ زید شاعر ہے اور غیر شاعر نہیں ہے کیونکہ شاعر اور غیر شاعر کے درمیان منافات ہے اور اس منافات کی وجہ سے مخاطب کے لئے شاعر اور غیر شاعر کے درمیان زید کو شریک کرنے کا اعتقاد کرنا ناممکن ہے یعنی مخاطب کا یہ اعتقاد کرنا ممکن نہیں کہ زید شاعر بھی ہے اور غیر شاعر بھی۔ الحاصل قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں۔

(**فوائد**) بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ شرط تو پہلے سے معلوم ہے اس طور پر کہ پہلے کہا گیا ہے کہ قصر افراد کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو اور شرکت کا اعتقاد اسی وقت ممکن ہوگا جب ان دونوں کے درمیان منافات نہ ہو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس شرط کا علم پہلے تو التزاماً ہوا ہے مگر یہاں اس کی تصریح کی گئی ہے لہٰذا کوئی اعتراض نہیں ہے. یہاں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف رح نے اس شرط کو قصر موصوف علی الصفت افرادی کے ساتھ خاص کیا ہے. قصر صفت علی الموصوف افرادی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی ہے آخر ایسا کیوں. اس کا جواب یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف کے لئے اگرچہ یہ شرط فاضل مصنف نے بیان نہیں کی ہے لیکن مراد ضرور ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ صفت کا دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف آپس میں تنافی نہ ہو کیونکہ اگر وصف ایسا ہو جس کا ..... دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف ناممکن ہو اور دونوں کے ساتھ اتصاف میں منافات ہو تو مخاطب اس میں دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کرسکتا اور جب دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کرسکے گا تو قصر افراد بھی متحقق نہ ہوسکے گا مثلاً لا اب لزید الا عمرو، زید کا باپ نہیں مگر عمرو اور ما افضل البلد الا زیدا شہر میں صرف زید افضل ہے یہاں وصف ابوت میں دو موصوف اور وصف افضلیت میں دو موصوف جمع نہیں ہوسکتے ہیں یعنی مخاطب کے لئے یہ اعتقاد کرنا ناممکن ہے کہ زید کے عمرو اور بکر دو باپ ہیں اور شہر میں زید و عمرو دو آدمیوں کے لئے افضلیت ثابت ہے الحاصل جس طرح قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا شرط ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف افرادی میں بھی دو موصوفوں کے درمیان منافات کا نہ ہونا شرط ہے. اب رہا یہ سوال کہ مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی میں اس شرط کو کیوں نہیں بیان کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس کو ندرت کی وجہ سے ترک کردیا گیا ہے کیونکہ ایک صفت کے ساتھ دو موصوفوں کے اتصاف میں منافات کا پایا جانا نادر ہے اور یا قصر موصوف علی الصفت افرادی پر قیاس کرتے ہوئے ترک کیا گیا ہے یعنی جب قصر موصوف میں یہ شرط ہے تو قصر صفت میں بھی یہ شرط ہوگی۔

جمیل احمد عفر لہ ولوالدیہ

وَشَرْطُ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ قَلْبًا تَحَقُّقُ تَنَافِيْهِمَا اَيْ تَنَافِي الْوَصْفَيْنِ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمَنْفِيُّ فِيْ قَوْلِنَا مَا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ كَوْنُهٗ قَاعِدًا اَوْ مُضْطَجِعًا اَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ مِمَّا يُنَافِي الْقِيَامَ

ترجمہ اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط دو وصفوں کے درمیان منافات کا متحقق ہونا ہے یہاں تک کہ ہمارے قول "ما زید الا قائم" میں زید کا قاعد یا مضطجع ہونا ہے یا اسی جیسی صفت جو قیام کے منافی ہو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط یہ ہے کہ دو وصفوں کے درمیان واقع میں منافات متحقق ہو یعنی وہ وصف جس کے ساتھ مخاطب موصوف کو متصف کرتا ہے اور وہ وصف جس کے ساتھ متکلم نے موصوف کو متصف کیا ہے دونوں کے درمیان منافات متحقق ہو۔ اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات ہو گی تو قصر موصوف علی الصفت قلبی متصور ہو گا ورنہ نہیں چنانچہ متکلم کے قول "ما زید الا قائم" میں وہ صفت جس کی متکلم نے نفی کی ہے یا تو زید کا قاعد ہونا ہوگا یا اس کا مضطجع ہونا ہوگا اسی طرح ہر وہ صفت منفی ہو جائے گی جو قیام کے منافی ہو گی مثلاً زید کا مستلقی (چت لیٹنا) ہونا اور وہ صفت جو قیام کے منافی نہ ہو جیسے زید کا شاعر ہونا کاتب ہونا منفی نہ ہو گی۔

(فوائد) یہاں بھی مصنف نے قصر صفت علی الموصوف قلبی کی شرط سے سکوت کیا ہے کیونکہ قصر صفت علی الموصوف قلبی میں کبھی یہ شرط نہیں پائی جاتی۔ مثلاً ما کاتب الا زید لا عمرو کا مخاطب وہ شخص ہو جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب عمرو ہے نہ کہ زید مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ کاتب زید ہے نہ کہ عمرو۔ آپ ملاحظہ فرمائیں کہ وصف کتابت میں زید و عمر دونوں موصوف جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ممکن ہے کہ کاتب زید بھی ہو اور عمرو بھی ہو۔ دیکھئے یہاں قصر صفت علی الموصوف قلبی ہے مگر موصوفین کے درمیان منافات متحقق نہیں ہے اور کبھی منافات متحقق ہوتی ہے مثلاً لا اب لزید الا عمرو کا مخاطب وہ آدمی ہو جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کا باپ خالد ہے نہ کہ عمرو مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ زید کا باپ عمرو ہے نہ کہ خالد اور یہ بات ظاہر ہے کہ وصف ابوت زید میں عمرو اور خالد دونوں موصوفوں کا اجتماع ممکن نہیں ہے یعنی وصف ابوت زید میں دونوں کے درمیان منافات متحقق ہے۔ الحاصل قصر صفت علی الموصوف قلبی میں چونکہ موصوفین کے درمیان کبھی منافات متحقق ہوتی ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتی اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف قلبی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی بلکہ اس کے بیان سے سکوت اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَلَقَدْ اَحْسَنَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِیْ اِهْمَالِ هٰذَا الْاِشْتِرَاطِ لِاَنَّ قَوْلَنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا شَاعِرٌ لِمَنْ اِعْتَقَدَ اَنَّهٗ کَاتِبٌ وَلَیْسَ بِشَاعِرٍ قَصْرُ قَلْبٍ عَلٰی مَا صُرِّحَ بِهٖ فِی الْمِفْتَاحِ مَعَ عَدَمِ تَنَافِی الشِّعْرِ وَالْکِتَابَةِ وَمِثْلُ هٰذَا خَارِجٌ عَنْ اَقْسَامِ الْقَصْرِ عَلٰی مَا ذَکَرَهُ الْمُصَنِّفُ لَا یُقَالُ هٰذَا شَرْطُ الْحُسْنِ اَوِ الْمُرَادُ التَّنَافِیْ فِیْ اِعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَا دَلَالَةَ لِلَّفْظِ عَلَیْهِ مَعَ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ حُسْنِ قَوْلِنَا مَا زَیْدٌ اِلَّا شَاعِرٌ لِمَنْ اِعْتَقَدَهٗ کَاتِبًا غَیْرَ شَاعِرٍ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِاَنَّ التَّنَافِیْ بِحَسْبِ اِعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ مَعْلُوْمٌ مِمَّا ذَکَرَهٗ فِیْ نَفْسِ تَفْسِیْرِهٖ اَنَّ قَصْرَ الْقَلْبِ هُوَ الَّذِیْ یَعْتَقِدُ فِیْهِ الْمُخَاطَبُ الْعَکْسَ فَیَکُوْنُ هٰذَا الْاِشْتِرَاطُ ضَائِعًا وَاَیْضًا لَمْ یَصِحَّ قَوْلُ الْمُصَنِّفِ اَنَّ السَّکَّاکِیَّ لَمْ یَشْتَرِطْ فِیْ قَصْرِ الْقَلْبِ تَنَافِیَ الْوَصْفَیْنِ وَعَلَّلَ الْمُصَنِّفُ اِشْتِرَاطَ تَنَافِی الْوَصْفَیْنِ بِقَوْلِهٖ لِیَکُوْنَ اِثْبَاتُ الصِّفَةِ مُشْعِرًا بِانْتِفَاءِ غَیْرِهَا وَفِیْهِ نَظَرٌ بُیِّنَ فِی الشَّرْحِ

ترجمہ اور صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ کر اچھا کیا ہے کیونکہ ہمارا قول "مازید الاشاعر" اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے اس کے مطابق قصر قلب ہے جس کی مفتاح العلوم میں تصریح کی گئی ہے باوجودیکہ شعر اور کتابت میں منافات نہیں ہے اور اس جیسی مثال مصنف کے بیان کے مطابق قصر اضافی کے اقسام سے خارج ہو جاتی ہے یہ جواب نہ دیا جائے کہ یہ شرط حسن ہے یا مخاطب کے اعتقاد میں منافات مراد ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بہر حال اول تو اس لئے کہ لفظ متن کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے باوجودیکہ ہم اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب غیر شاعر ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو اپنے قول مازید الاشاعر کا عدم حسن تسلیم نہیں کرتے ہیں اور بہرحال ثانی تو اس لئے کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے منافات اس سے معلوم ہے جس کو مصنف نے قصر قلب کی نفس تعریف میں ذکر کیا ہے کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب عکس کا اعتقاد رکھتا ہو پس یہ شرط بیکار ہو جائے گی اور (ایضاح میں) مصنف کا یہ قول بھی صحیح نہیں ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے اور مصنف نے تنافی وصفین کی شرط لگانے کی علت اپنے اس قول سے بیان کی ہے تاکہ صفت کا اثبات اس کے غیر کے انتفاء کی خبر دینے والا ہو اور اس میں نظر ہے جو مطول میں مذکور ہے۔

تشریح شارح نے اس عبارت میں فاضل مصنف پر تعریض کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تنافی وصفین کے تحقق کی شرط لگا کر غلطی کی ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف اس شرط کو اسی طرح چھوڑ دیتے جیسا کہ فاضل روزگار صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ دیا ہے اور علامہ سکاکی کا اس شرط کو چھوڑنا ہیں اس طرح معلوم ہوا کہ متکلم کا کلام " مازید الاشاعر " اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے صاحب مفتاح کی تصریح کے مطابق قصر قلب ہے حالانکہ شعر اور کتابت کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے بلکہ یہ دونوں وصف ایک موصوف میں جمع ہو سکتے ہیں شارح آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ مصنف کے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط لگانے سے اس طرح کے قصر کی مثال قصر اضافی کی مذکورہ تینوں قسموں (قصر افراد، قصر قلب، قصر تعیین) ہی سے خارج ہو جاتی ہے حالانکہ قصر کی کوئی مثال مذکورہ اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہے یعنی قصر اقسام ثلاثہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں ضرور داخل ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ " مازید الاشاعر " اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور شاعر نہ ہونے کا معتقد ہو اقسام ثلاثہ سے کیسے خارج ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال قصر افراد سے تو اس لئے خارج ہے کہ اس مثال میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید ایک صفت یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے حالانکہ قصر افراد میں ایک موصوف کو کم از کم دو صفتوں کے ساتھ متصف کرنے کا اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے اور قصر تعیین سے اس لئے خارج ہے کہ قصر تعیین میں مخاطب متردد ہوتا ہے اس کو کسی ایک کا اعتقاد نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہاں مخاطب دونوں صفات میں سے ایک کے ثبوت اور دوسرے کے انتفاء کا معتقد ہے اور یہ مثال قصر قلب سے اس لئے خارج ہے کہ یہاں واقع میں دو وصفوں (کتابت اور شعر) کے درمیان منافات متحقق نہیں ہے حالانکہ مصنف نے قصر قلب میں تنافی وصفین کے تحقق کو شرط قرار دیا ہے اور علامہ سکاکی نے قصر قلب میں چونکہ یہ شرط نہیں لگائی ہے اس لئے علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق یہ مثال قصر اضافی کی اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہو گی بلکہ قصر قلب میں داخل ہو جائے گی۔ اور جب ایسا ہے تو اس شرط کو چھوڑنا ہی بہتر ہے جیسا کہ سکاکی نے چھوڑا ہے بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے شارح نے لایقال کہہ کر اس کو رد کیا ہے۔ مصنف رح کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے کہ قصر قلب کے لئے تنافی وصفین کے تحقق کی جو شرط لگائی گئی ہے یہ قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے اس کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مازید الاشاعر ' اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو قصر کے اقسام ثلاثہ سے خارج نہ ہو گا بلکہ قصر قلب میں داخل ہو گا اگرچہ واقع میں تنافی وصفین کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے قصر قلب غیر حسن ہو گا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام میں تنافی وصفین سے مراد یہ ہے کہ مخاطب کے اعتقاد میں تنافی وصفین ہو خواہ واقع میں تنافی ہو یا واقع میں تنافی نہ ہو پس مثال مذکور میں شعر اور کتابت کے درمیان اگرچہ واقع میں منافات نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے

اور جب مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے اور یہی یہاں مراد ہے تو یہ مثال قصر قلب سے خارج نہ ہوگی کیونکہ یہاں مخاطب کا اعتقاد یہی ہے کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے یعنی یہ دونوں وصف زید کے اندر جمع نہیں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں جواب نہ دئے جائیں کیونکہ ہمارے پاس ان دونوں کا رد موجود ہے چنانچہ پہلے جواب کا رد یہ ہے کہ متن کی عبارت اس بات پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ تنافی وصفین کا متحقق ہونا قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ شروط میں اصل یہ ہے کہ وہ صحت کی شرط ہوں حسن کی شرط نہ ہوں نیز آپ کے جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ مازید الا شاعر اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا اور غیر شاعر ہونے کا معتقد ہو غیر حسن ہو کیونکہ کاتب اور شاعر کے درمیان واقع میں منافات نہیں ہے لہذا شرطِ حسن کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر حسن ہونا چاہئے حالانکہ یہ کلام غیر حسن نہیں ہے اور نہ ہی ہم اس کو غیر حسن تسلیم کرتے ہیں۔ اور دوسرے جواب کا رد یہ ہے کہ قصر قلب میں مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے تنافی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے یعنی یہ بات تو اسی وقت معلوم ہوگئی تھی جب مصنف نے قصر قلب کی تعریف بیان کی اور پھر اس پر تفریع پیش کی چنانچہ فرمایا تھا کہ قصر قلب کی تعریف ہے تخصیص امر بصفۃ مکان صفۃ اخری پھر اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ثانی یعنی تخصیص امر بصفۃ مکان صفۃ اخری کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی متکلم نے موصوف کے لئے جس صفت کو ثابت کیا ہے مخاطب اس کی جگہ دوسری صفت کے ثبوت کا معتقد ہو اور اس صورت میں اگرچہ واقع میں تنافی وصفین نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں موجود ہے اور جب مخاطب کے اعتقاد میں تنافی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے تو اس جگہ اس کو شرط بنا کر ذکر کرنا بالکل ضائع اور لغو ہوگا۔ وایضا لم یصح سے شارح نے دوسرے جواب کا ایک رد اور کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رح نے ایضاح (جو تلخیص کے لئے شرح کی حیثیت رکھتی ہے) میں علامہ سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے پس اگر مصنف رح کی مراد تنافی وصفین بحسب اعتقاد المخاطب ہو جیسا کہ جواب دہندہ نے کہا ہے تو ایضاح میں سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے مصنف کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے جیسا کہ ہم نے لگائی ہے کیونکہ قصر قلب میں سکاکی بھی یہ شرط لگاتے ہیں کہ مخاطب عکس کا معتقد ہو اور مخاطب کے اعتقاد میں تنافی سے یہی مراد ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مصنف کی مراد واقع میں تنافی وصفین ہے اعتقادِ مخاطب کے اعتبار سے تنافی مراد نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل سے بہت بعید ہے کہ مصنف سکاکی پر اس چیز کے ذریعہ اعتراض کرے جس کا وہ خود قائل اور معترف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ایضاح میں تنافی وصفین کے شرط ہونے کی علت یہ بیان کی ہے تاکہ ایک صفت کا موصوف کے لئے اثبات اس بات کی خبر دے کہ دوسری صفت منتفی ہے یعنی قصر قلب میں تنافی وصفین اس لئے ضروری ہے تاکہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس

بات پر دلالت کرے کہ دوسری صفت منتفی ہے چنانچہ ما زید الا قائم میں قیام کا اثبات قعود کے انتفاء پر دال ہے لیکن یہ خیال رہے کہ یہ دلالت اور اعلام اسی وقت ہوگا جب دونوں وصف نفس الامر اور واقع میں متنافی ہوں محض مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے متنافی ہونا اس اشعار اور اعلام کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو ایضاح میں مصنف کی بیان کردہ دلیل سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ قصر قلب میں تنافیِ وصفین سے مصنف کی مراد واقع اور نفس الامر میں تنافیِ وصفین ہے نہ کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی بیان کردہ علت میں نظر ہے اور اس کی تفصیل شرح (مطول) میں مذکور ہے بقول علامہ دسوقی اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "لیکون اثبات الصفۃ مشعراً بانتفاء غیرہا" سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس کے لئے وصفین کے درمیان تنافی کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ مقصد تو اداتِ قصر سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ اداتِ قصر ایک کو ثابت کرنے اور اس کے غیر کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کو کسی شے کے انتفاء کی خبر دینے میں کوئی دخل نہیں ہے مخاطب کے اثباتِ صفت سے زیادہ سے زیادہ اثبات مفہوم ہوگا اور رہا غیر کا انتفاء تو اس کو اگر متکلم سمجھ گیا تو وہ قرینہ سے سمجھے گا یا مخاطب کے کلام سے سمجھیگا مثلاً مخاطب کہے مازید الا قاعدٌ اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہے مازید الا شاعر، پس متکلم نے مخاطب کے کلام مازیدٌ الا قاعد سے سمجھا ہے کہ صفت منفیہ قعود ہے اور جب ایسا ہے تو غیر کا انتفاء تنافی وصفین پر موقوف نہ رہا۔ حاصل یہ کہ قصر قلب کی شرط مخاطب کا اس چیز کے عکس کا اعتقاد کرنا ہے جس کو متکلم ذکر کرتا ہے خواہ ان دونوں کے درمیان تنافی متحقق ہو یا متحقق نہ ہو اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا یہ کہنا کہ قصر قلب میں تنافیِ وصفین شرط ہے درست نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَقَصْرُ التَّعْيِيْنِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ الْوَصْفَانِ مُتَنَافِيَيْنِ فِيْهِ اَوْ لَا فَكُلُّ مِثَالٍ يَصْلُحُ لِقَصْرِ الْاِفْرَادِ اَوِ الْقَلْبِ يَصْلُحُ لِقَصْرِ التَّعْيِيْنِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ

ترجمہ اور قصر تعیین اس سے عام ہے کہ دونوں وصف اس میں متنافی ہوں یا متنافی نہ ہوں پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہو سکتی ہے وہ ہی قصر تعیین کی بھی ہو سکتی ہے بغیر عکس کے

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر تعیین ان دونوں میں سے ہر ایک سے عام ہے اس طور پر کہ قصر افراد میں عدم تنافی شرط ہے اور قصر قلب میں تنافی شرط ہے اور قصر تعیین میں نہ تنافی شرط ہے اور نہ عدم تنافی شرط ہے بلکہ وصفین کے درمیان تنافی ہو یا تنافی نہ ہو قصر تعیین دونوں صورتوں میں متحقق ہو جاتا ہے پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہوسکتی ہے وہ قصر تعیین کی بھی ہوسکتی ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی جو مثال قصر تعیین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصر افراد کی بھی مثال ہو اسی طرح جو مثال قصر تعیین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصر قلب کی بھی مثال ہو۔

وَلِلْقَصْرِ طُرُقٌ وَالْمَذْكُوْرُ هٰهُنَا اَرْبَعَةٌ وَغَيْرُهَا قَدْ سَبَقَ ذِكْرُهٗ فَالْاَرْبَعَةُ الْمَذْكُوْرَةُ هٰهُنَا مِنْهَا الْعَطْفُ كَقَوْلِكَ فِيْ قَصْرِهٖ اَيْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ عَلَى الصِّفَةِ اِفْرَادًا زَيْدٌ شَاعِرٌ لَا كَاتِبٌ اَوْ مَا زَيْدٌ كَاتِبًا بَلْ شَاعِرٌ مَثَّلَ بِمِثَالَيْنِ اَوَّلُهُمَا اَلْوَصْفُ الْمُثْبَتُ فِيْهِ مَعْطُوْفٌ عَلَيْهِ وَالْمَنْفِيُّ مَعْطُوْفٌ وَالثَّانِيْ بِالْعَكْسِ وَقَلْبًا زَيْدٌ قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ اَوْ مَا زَيْدٌ قَائِمًا بَلْ قَاعِدٌ

ترجمہ اور قصر کے چند طریقے ہیں اور یہاں چار مذکور ہیں اور ان کے علاوہ کا ذکر پہلے ہو چکا ہے پس چار جو یہاں مذکور ہیں ان میں سے عطف ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول " زید شاعر لا کاتب یا ما زید کاتبا بل شاعر مصنف نے دو مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور منفی معطوف ہے اور ثانی برعکس ہے اور قلبی میں زید قائم لا قاعد یا ما زید قائما بل قاعد۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی اس کا فائدہ دینے کے لئے متعدد اسباب ہیں ان میں سے چار تو یہاں مذکور ہیں اور باقی کا ذکر احوال مسندالیہ میں ہو چکا ہے جن بعض اسباب کا ذکر احوال مسندالیہ میں ہو چکا ہے ان میں سے ایک ضمیر فصل ہے دوم مسند اور مسندالیہ کا الف لام جنسی کے ساتھ معرفہ ہونا ہے سوم معمولات میں سے تقدیم ماحقہ التاخیر ہے اور جن چار کا ذکر یہاں کیا گیا ہے ان میں سے ایک لا، بل اور لکن کے ذریعہ عطف ہے مثلاً قصر موصوف علی الصفت افرادی میں زید شاعر لا کاتب یا ما زید کاتبا بل شاعر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور متکلم اس کو رد کرتے ہوئے زید کے لئے شاعر ہونے کو ثابت کرے اور کاتب ہونے کی نفی کرے۔ مصنف رح نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے اور

دوسری مثال میں اس کے برعکس وصفِ منفی معطوف علیہ ہے اور وصف مثبت معطوف ہے اور قصرِ موصوف علی الصفت قلبی میں زید قائم لا قاعد یا ما زید قائماً بل قاعد۔ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قائم ہے یہاں بھی دو مثالیں ذکر فرما کر بتایا ہے کہ پہلی مثال میں وصفِ مثبت معطوف علیہ اور وصفِ منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کے برعکس وصفِ منفی معطوف علیہ اور وصفِ مثبت معطوف ہے۔

(فوائد) مذکورہ چاروں اسباب میں سے عطف کو سب سے پہلے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہوتی ہے اور دونوں کی تصریح کی وجہ سے یہ سبب سب سے اقویٰ ہے اس کے برخلاف دوسرے اسباب کہ ان میں نفی ضمنی ہوتی ہے۔ پھر نفی اور استثناء چونکہ انما سے اصرح ہے اس لئے دوسرے نمبر پر نفی اور استثناء کو ذکر کیا گیا ہے اور تقدیم کی دلالت قصر پر چونکہ ذوقی ہے وضعی نہیں ہے اسلئے تقدیم کو سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ إِذَا تَحَقَّقَ تَنَافِي الْوَصْفَيْنِ فِي قَصْرِ الْقَلْبِ فَإِثْبَاتُ أَحَدِهِمَا يَكُونُ مُشْعِرًا بِانْتِفَاءِ الْغَيْرِ فَمَا فَائِدَةُ نَفْيِ الْغَيْرِ وَإِثْبَاتِ الْمَذْكُورِ بِطَرِيقِ الْحَصْرِ قُلْتُ الْفَائِدَةُ فِيهِ التَّنْبِيهُ عَلَى رَدِّ الْخَطَاءِ إِذِ الْمُخَاطَبُ اعْتَقَدَ الْعَكْسَ فَإِنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ قَائِمٌ وَإِنْ دَلَّ عَلَى نَفْيِ الْقُعُودِ لٰكِنَّهُ خَالٍ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْمُخَاطَبَ اعْتَقَدَ أَنَّهُ قَاعِدٌ۔

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ جب قصرِ قلب میں تنافیِ وصفین متحقق ہو تو ان دونوں میں سے ایک کا ثابت کرنا دوسرے کے انتفاء کی خبر دینے والا ہوگا تو بطریق حصر غیر کی نفی کرنے میں اور مذکور کے ثابت کرنے میں کیا فائدہ ہے میں جواب دوں گا کہ اس میں فائدہ غلطی پر تنبیہ کرنا ہے کیونکہ مخاطب عکس کا معتقد ہے اس لئے کہ ہمارا قول" زید قائم " اگرچہ قعود کی نفی پر دال ہے لیکن اس بات پر دلالت سے خالی ہے کہ مخاطب اس کے قاعد ہونے کا معتقد ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تنافی وصفین کا پایا جانا شرط ہے تو ان دونوں میں سے ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی اور ایک کی نفی سے دوسرے کا ثبوت بغیر عطف کے خود بخود معلوم ہو جاتا ہے اور جب یہ بات خود بخود معلوم ہو جاتی ہے تو مثبت کو منفی پر اور منفی کو مثبت پر معطوف کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ حاصل یہ کہ بطریق عطف قصرِ قلب میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس کا جواب

یہ ہے کہ بطریق عطف قصر قلب میں فائدہ یہ ہے کہ اس قصر سے اُس غلطی کو دور کرنے پر تنبیہ ہو جاتی ہے جو غلطی مخاطب سے صادر ہوئی ہے کیونکہ متکلم جو ذکر کرتا ہے مخاطب اس کے عکس کا معتقد ہوتا ہے چنانچہ ہمارا قول زید قائم، اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید قاعد نہیں ہے لیکن اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے البتہ عطف کے ساتھ جب زید قائم لا قاعد کہا گیا تو ذوق سلیم سے یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے اور اس کا یہ اعتقاد غلط ہے پس مخاطب سے صادر ہونے والی غلطی کو دور کرنے پر تنبیہ کے لئے بطریق عطف قصر قلب کیا جاتا ہے۔

وَفِيْ قَصْرِهَا اَيْ قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ اِفْرَادًا وَقَلْبًا بِحَسَبِ الْمَقَامِ نَحْوُ زَيْدٌ شَاعِرٌ لَا عَمْرٌو اَوْ مَا عَمْرٌو شَاعِرًا بَلْ زَيْدٌ وَيَجُوْزُ مَا شَاعِرٌ عَمْرٌو بَلْ زَيْدٌ بِتَقْدِيْمِ الْخَبَرِ لٰكِنَّهٗ يَجِبُ حِيْنَئِذٍ رَفْعُ الْاِسْمَيْنِ لِبُطْلَانِ الْعَمَلِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ فِيْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ مِثَالُ الْاِفْرَادِ صَالِحًا لِلْقَلْبِ لِاشْتِرَاطِ عَدَمِ التَّنَافِيْ فِي الْاِفْرَادِ وَتَحَقُّقِ التَّنَافِيْ فِي الْقَلْبِ عَلٰى زَعْمِهٖ اَوْرَدَ لِلْقَلْبِ مِثَالًا يَتَنَافٰى فِيْهِ الْوَصْفَانِ بِخِلَافِ قَصْرِ الصِّفَةِ فَاِنَّ مِثَالًا وَاحِدًا يَصْلُحُ لَهُمَا وَلَمَّا كَانَ كُلُّ مَا يَصْلُحُ مِثَالًا لَهُمَا يَصْلُحُ مِثَالًا لِقَصْرِ التَّعْيِيْنِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِهٖ وَهٰكَذَا فِيْ سَائِرِ الطُّرُقِ

ترجمہ اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں بحسب المقام زید شاعر لا عمرو یا ما عمرو شاعرا بل زید (کہا جائیگا) اور خبر کی تقدیم کے ساتھ ما شاعر عمرو بل زید بھی جائز ہے لیکن اس وقت عمل کے باطل ہونے کی وجہ سے دونوں اسموں کا رفع واجب ہوگا اور چونکہ قصر موصوف میں افراد کی مثال قلب کی صالحیت نہیں رکھتی کیونکہ مصنف کے خیال کے مطابق افراد میں عدم تنافی شرط ہے اور قلب میں تحقق تنافی شرط ہے اس لئے مصنف قلب کے لئے ایسی مثال لائے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں برخلاف قصر صفت کے کیونکہ مثال واحد افراد اور قلب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اور چونکہ ہر وہ کلام جو افراد اور قلب دونوں کی مثال بن سکتا ہے قصر تعیین کی بھی مثال بن سکتا ہے اس لئے مصنف نے اس کے ذکر سے تعرض نہیں کیا اور ایسے ہی تمام طرق میں۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال زید شاعر لا عمرو یا ما عمرو شاعرا بل زید ہے پہلی مثال میں معطوف علیہ مثبت اور معطوف منفی ہے اور دوسری مثال میں معطوف علیہ منفی اور معطوف مثبت ہے ان دونوں میں سے ہر ایک قصر صفت علی الموصوف افرادی کی مثال بھی بن سکتی ہے اور قصر قلب کی مثال بھی بن سکتی ہے مگر اس کا فیصلہ کہ کس وقت قصر افراد ہوگا

اور کس وقت قصر قلب ہوگا مقام کے تقاضہ پر موقوف ہے چنانچہ اگر زید شاعر لا عمرو یا ما عمرو شاعر ابل زید کا مخاطب وہ شخص ہے جو شاعریت میں زید وعمرو کو شریک سمجھتا ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر اس کا مخاطب وہ شخص ہے جو زید کے بجائے عمرو کے شاعر ہونے کا معتقد ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف قلبی ہوگا یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ قصر قلب میں تنافی وصفین شرط ہے حالانکہ شاعریت میں زید وعمرو دونوں کے شریک ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے یعنی شاعریت میں دونوں شریک ہوسکتے ہیں اور جب ایسا ہے تو زید شاعر لا عمرو میں قصر قلب کیسے ہوسکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تنافی وصفین اس وقت شرط ہے جبکہ وہ قصر، قصر موصوف علی الصفت ہو اور جب قصر صفت علی الموصوف ہو تو اس وقت قصر قلب میں تنافی وصفین شرط نہیں ہے اور جب قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تنافی وصفین شرط نہیں ہے تو مذکورہ مثال میں قصر افراد بھی ہوسکتا ہے اور قصر قلب بھی۔ شارح کہتے ہیں کہ ما شاعر عمرو بل زید تقدیم خبر کے ساتھ بھی جائز ہے لیکن اس صورت میں اسم اور خبر دونوں پر رفع واجب ہوگا کیونکہ ما کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس کے دونوں معمول ترتیب پر ہوں یعنی اسم مقدم ہو اور خبر مؤخر ہو اور تقدیم خبر علی الاسم کی صورت میں شرط عمل چونکہ فوت ہوجاتی ہے اس لئے اس صورت میں کلمہ ما کا عمل باطل ہوگا اور اسم وخبر دونوں مرفوع ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے خیال کے مطابق قصر موصوف علی الصفت افرادی میں چونکہ عدم تنافی شرط ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تنافی شرط ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت افرادی کی مثال میں قصر قلب کی مثال بننے کی صلاحیت نہ ہوگی یہی وجہ ہے کہ قصر موصوف کے موقعہ پر مصنف نے قصر افراد کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متنافی نہیں ہیں اور قصر قلب کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف افرادی میں عدم تنافی اور قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تنافی چونکہ شرط نہیں ہے اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے کیونکہ قصر صفت میں ایک مثال دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے، اور جو مثال قصر افراد اور قلب کی صلاحیت رکھتی ہے وہ چونکہ قصر تعیین کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے مصنف نے قصر تعیین کی مثال ذکر نہیں کی ہے نہ قصر موصوف کے موقعہ پر اور نہ قصر صفت کے موقعہ پر اسی طرح انما، نفی اور استثناء اور تقدیم کے ذریعہ حصر کے موقعہ پر بھی قصر تعیین کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

وَمِنْهَا النَّفْيُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ كَقَوْلِكَ فِيْ قَصْرِهٖ اِفْرَادًا مَا زَيْدٌ اِلَّا شَاعِرٌ وَقَلْبًا مَا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ وَفِيْ قَصْرِهَا اِفْرَادًا وَقَلْبًا مَا شَاعِرٌ اِلَّا زَيْدٌ وَالْكُلُّ يَصْلُحُ مِثَالًا لِلتَّعْيِيْنِ وَالتَّفَاوُتُ اِنَّمَا هُوَ بِحَسْبِ اِعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ۔

ترجمہ اور ان میں سے ایک طریقہ نفی اور استثنار کا ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول ما زید الا شاعر اور قلبی میں مازید الا قائم اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں ماشاعر الا زید اور تمام کی تمام تعیین کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور تفادت مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہوگا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب نفی اور استثنار ہے ادوات نفی میں سے کسی بھی ادات کے ذریعہ نفی ہو مثلاً لیس، ما، ان، لا۔ اور استثنار الا کے ذریعہ ہو یا اس کے اخوات غیر، سوار میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو یہاں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے منہا النفی والاستثنار کیوں کہا ہے یوں کہدیتے منہا الاستثنار اس کا جواب یہ ہے کہ اگر منہا الاستثنار کہا جاتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مطلقاً استثنا ر خواہ اثبات سے ہو جیسے جارنی القوم الا زیدا خواہ نفی سے ہو جیسے ماجارنی القوم الا زیدا مفید قصر ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ نفی سے استثنار تو مفید قصر ہوتا ہے لیکن اثبات سے استثناء مفید قصر نہیں ہوتا پس چونکہ استثناء من الاثبات مفید قصر نہیں ہے بلکہ صرف استثنار من النفی مفید قصر ہے اسلئے فاضل مصنف نے منہا النفی والاثبات فرمایا ہے اور منہا الاستثنار نہیں فرمایا۔ بہر حال نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کی مثال مازید الا شاعر (زید شاعر ہی ہے) اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کی مثال مازید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) ہے پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید شاعر اور اس کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی کی مثال ماشاعر الا زید ہے اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر زید اور عمرو دونوں ہیں تو یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر عمرو ہے زید نہیں ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا۔ یہاں بھی آپ دیکھئے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں تو افراد اور قلب کیلئے دو الگ الگ مثالیں ذکر کی ہیں ... مگر قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے۔ وجہ وہی ہے جو سابق میں گذر چکی ہے کہ قصر موصوف میں تو افراد کے لئے عدم تنافی اور قلب کے لئے تنافی شرط ہے مگر قصر صفت کی صورت میں افراد اور قلب کے لئے یہ شرطیں نہیں ہیں جیسا کہ سابق میں مصنف کی عبارت سے ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی جسقدر مثالیں بیان کی گئی ہیں وہ تمام قصر تعیین کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں اور ان کے درمیان تفادت مخاطب کے حال کے اعتبار سے ہوگا۔ شارح نے فرمایا ہے انما ہو بحسب اعتقاد المخاطب حالانکہ قصر تعیین میں مخاطب کو کوئی اعتقاد نہیں ہوتا ہے مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا انما ہو بحسب حال المخاطب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف واؤ محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے انما ہو بحسب اعتقاد المخاطب وعدم اعتقادہ۔ پس اگر مخاطب کو

اشتراک کا اعتقاد ہے تو قصر افراد ہوگا اور اگر عکس کا اعتقاد ہے تو قصر قلب ہوگا اور اگر کوئی اعتقاد نہیں ہے تو قصر تعیین ہوگا۔

وَمِنْهَا اِنَّمَا كَقَوْلِكَ فِي قَصْرِهِ اِفْرَادًا اِنَّمَا زَيْدٌ كَاتِبٌ وَقَلْبًا اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ وَفِي قَصْرِهَا اِفْرَادًا وَقَلْبًا اِنَّمَا قَائِمٌ زَيْدٌ وَفِي دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ اِنَّ اِنَّمَا وَلَا الْعَاطِفَةَ اِنَّمَا يُسْتَعْمَلَانِ فِي الْكَلَامِ الْمُعْتَدِّ بِهِ لِقَصْرِ الْقَلْبِ دُوْنَ الْاِفْرَادِ وَاَشَارَ اِلَى سَبَبِ اِفَادَةِ اِنَّمَا الْقَصْرَ بِقَوْلِهِ لِتَضَمُّنِهِ مَعْنَى مَا وَاِلَّا وَاَشَارَ بِلَفْظِ التَّضَمُّنِ اِلَى اَنَّهُ لَيْسَ بِمَعْنَى مَا وَاِلَّا حَتَّى كَاَنَّهُمَا لَفْظَانِ مُتَرَادِفَانِ اِذْ فَرْقٌ بَيْنَ اَنْ يَكُوْنَ فِي الشَّيْءِ مَعْنَى الشَّيْءِ وَاَنْ يَكُوْنَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ عَلَى الْاِطْلَاقِ فَلَيْسَ كُلُّ كَلَامٍ يَصِحُّ فِيْهِ مَا وَاِلَّا يَصِحُّ فِيْهِ اِنَّمَا صَرَّحَ بِذٰلِكَ الشَّيْخُ فِي دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ

ترجمہ اور قصر کے طرق میں سے ایک طریقہ انما ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول ”انما زید کاتب“ اور قلبی میں انما زید قائم، اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں انما قائم زید ہے اور دلائل الاعجاز میں ہے کہ انما اور لا عاطفہ کلام بلیغ میں قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ افراد کے لئے اور مصنف نے انما کے مفید قصر ہونے کے سبب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اسلئے کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور لفظ تضمن سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ انما (بعینہ) ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دو مترادف لفظ ہوں کیونکہ اس بات کے درمیان کہ شے میں شے کے معنی ہوں اور اس بات کے درمیان کہ شئ بعینہ وہ شئ ہو فرق ہے پس یہ بات نہیں کہ ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا لانا صحیح ہو اس میں انما کا لانا بھی صحیح ہو اس کی شیخ نے دلائل الاعجاز میں تصریح کی ہے۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب کلمہ انما ہے یعنی سابقہ اسباب قصر کی طرح کلمہ انما بھی مفید قصر ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے انما زید کاتب کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کے لئے ”انما زید قائم“ کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال کے لئے انما قائم زید کہا جائے گا اور دونوں کے درمیان فرق مخاطب کے اعتقاد کے

اعتبار سے ہوگا چنانچہ اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قائم زید وعمرو دونوں ہیں تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر یہ اعتقاد ہو کہ قائم عمرو ہے نہ کہ زید تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور یہ بات ذہن سے ہرگز نہ نکالنا کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی مذکورہ مثالیں قصر تعیین کی صلاحیت رکھتی ہیں جیسا کہ خادم اس سے پہلے بھی ذکر کر چکا ہے۔

شارح مختصر علامہ تفتازانی نے فی دلائل الاعجاز کہہ کر کلمہ انما اور لا عاطفہ کے سلسلہ میں شیخ عبد القاہر کا مذہب بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ دونوں قصر افراد کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اور قصر قلب کے لئے بھی جیسا کہ مصنف کا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ یہ دونوں کلام بلیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے نہیں جیسا کہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے بیان کیا ہے۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ فی دلائل الاعجاز کہہ کر شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ انما اور لا عاطفہ قصر افراد اور قلب دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں حالانکہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلام بلیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے استعمال نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول لتضمنہ معنی ما و الا کے ذریعہ کلمہ انما کے مفید قصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما مفید قصر اسلئے ہے کہ وہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور ما اور الا کا مفید قصر ہونا مسلّم اور مصرح ہے۔ لہذا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے کلمہ انما بھی مفید قصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ تضمن ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ کلمہ انما اور ما و الا دونوں مترادف لفظ ہوں۔ حاصل یہ کہ کلمہ انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو کلمہ انما اور ما و الا میں ترادف ہوتا مگر چونکہ وہ بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اس لئے ان دونوں میں ترادف نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونا اور بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہ ہونا اسلئے ہے کہ ایک شے کے معنی کا دوسری شئے میں پایا جانا جیسا کہ تضمن کی صورت میں ہوتا ہے اور ایک شے کا من کل وجہ دوسری شے ہونا جیسا کہ ترادف کی صورت میں ہوتا ہے دونوں میں بہت بڑا فرق ہے اور وہ یہ کہ اول اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ ایک شے بعینہ اور من کل وجہ دوسری شے ہو اور ثانی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے پس اسی فرق کی وجہ سے شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ جس کلام میں ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہو ضروری نہیں کہ اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہو کیونکہ کلمہ انما اس حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب انکار نہ کر سکے اور جس حکم کا انکار کیا جا سکتا ہو اس میں ما اور الا استعمال کیا جاتا ہے کلمہ انما استعمال نہیں کیا جاتا اسی طرح من زائدہ کے ساتھ ما اور الا تو استعمال ہوتے ہیں مگر انما استعمال نہیں ہوتا چنانچہ ما من الٰہ الا اللہ تو صحیح ہے مگر انما من الٰہ الا اللہ صحیح نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ

من اثبات میں زیادہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ نفی میں زیادہ کیا جاتا ہے ۔ اسی طرح لفظ احد کے ساتھ ما اور الا کا استعمال کرنا تو صحیح ہے مگر انما کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ ما احد الا ہو یقول ذلک تو کہا جاسکتا ہے مگر انما احد یقول ذلک نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ ما اور الا حیز اثبات میں واقع نہیں ہوتے ہیں الحاصل کلمہ انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہوتا اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے پس ثابت ہوگیا کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے ۔

وَلَمَّا اخْتَلَفُوْا فِیْ اِفَادَةِ الْقَصْرِ وَفِیْ تَضَمُّنِہٖ مَعْنٰی مَا وَ اِلَّا بَیَّنَہٗ بِثَلَاثَةِ اَوْجُہٍ فَقَالَ لِقَوْلِ الْمُفَسِّرِیْنَ اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةَ بِالنَّصْبِ مَعْنَاہُ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ اِلَّا الْمَیْتَةَ وَھٰذَا الْمَعْنٰی ھُوَ الْمُطَابِقُ لِقِرَاءَةِ الرَّفْعِ اَیْ رَفْعُ الْمَیْتَةِ وَتَقْرِیْرُ ھٰذَا الْکَلَامِ اِنَّ فِی الْاٰیَةِ ثَلٰثُ قِرَاءَاتٍ حَرَّمَ مَبْنِیًّا لِلْفَاعِلِ مَعَ نَصْبِ الْمَیْتَةِ وَرَفْعِھَا وَحُرِّمَ مَبْنِیًّا لِلْمَفْعُوْلِ مَعَ رَفْعِ الْمَیْتَةِ کَذَا فِیْ تَفْسِیْرِ الْکَوَاشِیْ فَعَلَی الْقِرَاءَةِ الْاُوْلٰی مَا فِیْ اِنَّمَا کَافَّةٌ اِذْ لَوْ کَانَتْ مَوْصُوْلَةً لَبَقِیَ اِنَّ بِلَا خَبَرٍ وَالْمَوْصُوْلُ بِلَا عَائِدٍ وَعَلَی الثَّانِیَةِ مَوْصُوْلَةٌ لِیَکُوْنَ الْمَیْتَةُ خَبَرًا اِذْ لَا یَصِحُّ اِرْتِفَاعُھَا بِحَرَّمَ الْمَبْنِیِّ لِلْفَاعِلِ عَلٰی مَا لَا یَخْفٰی وَالْمَعْنٰی اَنَّ الَّذِیْ حَرَّمَہُ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ ھُوَ الْمَیْتَةُ وَھٰذَا یُفِیْدُ الْقَصْرَ لِمَا مَرَّ فِیْ تَعْرِیْفِ الْمُسْنَدِ مِنْ اَنَّ نَحْوَ الْمُنْطَلِقُ زَیْدٌ وَزَیْدٌ الْمُنْطَلِقُ یُفِیْدُ حَصْرَ الْاِنْطِلَاقِ عَلٰی زَیْدٍ فَاِذَا کَانَ اِنَّمَا مُتَضَمِّنًا مَعْنٰی مَا وَ اِلَّا وَکَانَ مَعْنَی الْقِرَاءَةِ الْاُوْلٰی مَا حَرَّمَ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ اِلَّا الْمَیْتَةَ کَانَتْ مُطَابِقَةً لِلْقِرَاءَةِ الثَّانِیَةِ وَاِلَّا لَمْ تَکُنْ مُطَابِقَةً لَھَا لِاِفَادَتِھَا الْقَصْرَ فَمُرَادُ السَّکَّاکِیِّ وَالْمُصَنِّفِ بِقِرَاءَةِ النَّصْبِ وَالرَّفْعِ ھِیَ الْقِرَاءَةُ الْاُوْلٰی وَالثَّانِیَةُ وَلِھٰذَا لَمْ یَتَعَرَّضَا لِلْاِخْتِلَافِ فِیْ لَفْظِ حَرَّمَ بَلْ فِیْ لَفْظِ الْمَیْتَةِ رَفْعًا وَنَصْبًا وَاَمَّا عَلٰی قِرَاءَةِ الثَّالِثَةِ اَعْنِیْ رَفْعَ الْمَیْتَةِ وَحُرِّمَ مَبْنِیًّا لِلْمَفْعُوْلِ فَیَحْتَمِلُ اَنْ یَکُوْنَ مَا کَافَّةً اَیْ مَا حُرِّمَ عَلَیْکُمْ اِلَّا الْمَیْتَةُ وَاَنْ تَکُوْنَ مَوْصُوْلَةً اَیْ اِنَّ الَّذِیْ حُرِّمَ عَلَیْکُمْ ھُوَ الْمَیْتَةُ وَیُرَجَّحُ ھٰذَا بِبَقَاءِ اِنَّ عَامِلَةً عَلٰی مَا ھُوَ اَصْلُھَا وَبَعْضُھُمْ تَوَھَّمَ اَنَّ مُرَادَ السَّکَّاکِیِّ وَالْمُصَنِّفِ بِقِرَاءَةِ الرَّفْعِ ھٰذِہٖ

الْقِرَاءَةُ الثَّالِثَةُ فَطَالَبَهُمَا بِالسَّبَبِ فِي اِخْتِيَارِ كَوْنِهَا مَوْصُولَةً مَعَ اَنَّ الزَّجَّاجَ اِخْتَارَ اَنَّهَا كَافَّةٌ

ترجمہ اور کلمہ انما کے مفیدِ قصر ہونے اور اس کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو تین طریقوں سے بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مفسرین نے انما حرم علیکم المیتۃ میتۃ کے نصب کے ساتھ (کے بارے میں) کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں ما حرم علیکم الا المیتۃ اور یہی معنی قرآت رفع یعنی میتۃ کے رفع کی قرأت کے مطابق ہے اور اس کلام کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں تین قرأتیں ہیں حَرَّمَ مبنی للفاعل میتۃ کے نصب کے ساتھ اور اس کے رفع کے ساتھ اور حُرِّمَ فعل ماضی مجہول میتۃ کے رفع کے ساتھ۔ ایسا ہی تفسیر کواشی میں ہے پس پہلی قرأت پر انما میں ما کافہ ہے اسلئے کہ اگر وہ موصولہ ہوگا تو انّ بلاخبر کے اور موصول بلا عائد کے رہ جائیگا اور دوسری قرات پر ما موصولہ ہے تاکہ میتۃ خبر ہو جائے اسلئے کہ حَرَّمَ مبنی لِلفاعل سے اس کا رفع صحیح نہیں ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتہ ہی ہے اور یہ قصر کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ تعریف مسند میں یہ بات گذر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق زید پر انطلاق کے حصر کا فائدہ دیتا ہے پس جب انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور قرأتِ اولیٰ کے معنیٰ ما حرم اللہ علیکم الا المیتۃ کے ہیں تو (افادۂ قصر میں) یہ قرأت، قرأتِ ثانیہ کے مطابق ہوگی ورنہ قرأت اولی، قرأت ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ قرأتِ ثانیہ مفیدِ قصر ہے پس قرأت نصب اور رفع سے سکاکی اور مصنف کی مراد قرأتِ اولی اور ثانیہ ہے اسی وجہ سے ان دونوں حضرات نے لفظ حرّم میں اختلاف کو نہیں چھیڑا بلکہ رفع اور نصب کے اعتبار سے لفظ میتہ میں چھیڑا ہے اور بہر حال قرأت ثالثہ یعنی میتۃ کا رفع اور حُرِّمَ مبنی للمفعول تو یہ اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ ما کافہ ہو یعنی ما حرم علیکم الا المیتۃ اور اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ موصولہ ہو یعنی ان الذی حُرِّمَ علیکم ہو المیتۃ اور اس کو ترجیح دی جائے گی اس وجہ سے کہ انّ اپنی اصل کے مطابق عامل ہے اور بعض کو یہ وہم ہوا ہے کہ قرأت رفع سے سکاکی اور مصنف کی مراد یہی تیسری قرأت ہے پس وہ بعض سکاکی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر بیٹھے کہ ما کو موصولہ اختیار کرنے کا سبب کیا ہے باوجودیکہ زجاج نے اختیار کیا ہے کہ ما کافہ ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کے سلسلہ میں چونکہ علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو تین طریقوں پر بیان کیا ہے اختلاف تو یہ ہے کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ کلمہ انما مفید قصر نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ عرفاً مفید قصر ہے استعمالاً نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ عرفاً اور استعمالاً دونوں طرح مفید قصر ہے۔ الحاصل اس اختلاف کی وجہ سے مصنف نے کلمہ انما کے

مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہونے کو تین طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ مفسرین جیسے عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود اور مجاہد وغیرہ نے کہا ہے کہ انما حرّم علیکم المیتۃ کے معنی ماحرم علیکم الا المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی افادۂ قصر میں میتۃ کے رفع کی قرات کے مطابق ہیں۔ اس کلام کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت میں تین قرأتیں ہیں (۱) حَرَّمَ فعل ماضی معروف اور میتۃَ حرم کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب (۲) حَرَّمَ فعل ماضی معروف اور میتۃُ اِنّ کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع (۳) حُرِّمَ فعل ماضی مجہول اور میتۃُ حُرِّمَ کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع۔ اسی طرح تفسیر کو اشی میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ قرأتِ اولیٰ کی بنار پر انما میں ما کافہ ہوگا اسلئے کہ اگر ما کو موصولہ قرار دیا گیا تو دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ اِنّ بغیر خبر کے رہ جائیگا اس طور پر کہ ما موصولہ ہوگا اور حرم علیکم المیتۃ اس کا صلہ ہوگا موصول صلہ سے مل کر اِنّ کا اسم ہوگا دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صلہ کے اندر ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف راجع ہو مگر یہاں صلہ یعنی حرم علیکم المیتۃ میں چونکہ ایسا کوئی عائد نہیں ہے اس لئے موصول بغیر عائد کے رہ جائے گا۔ الحاصل ان دو خرابیوں کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس آیت میں انما کا ما کافہ ہے موصولہ نہیں ہے اور دوسری قرأت کی بنار پر ما موصولہ ہوگا اور صلہ کے اندر عائد محذوف ہوگا کیونکہ اس قرأت میں میتۃ مرفوع ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ میتۃُ حرم فعل ماضی معروف کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے کیونکہ حرم کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں میتۃ حرم کا فاعل نہیں ہے اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے ان الذی حرمہ اللہ علیکم ہو المیتۃ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتہ ہی ہے اس صورت میں جملہ کی دونوں طرفین معرفہ ہیں اور تعریف مسند کے بیان میں یہ بات گذر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق قصر انطلاق علیٰ زید کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ دونوں کا ترجمہ یہ ہے کہ زید ہی منطلق ہے پس اسی طرح اس آیت میں بھی جملہ کی دونوں طرفوں کے معرفہ ہونے کی وجہ سے قصر تحریم علی المیتۃ کا فائدہ حاصل ہوگا الحاصل یہ بات یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرأت ثانیہ مفید قصر ہے پس قرارت اولیٰ کی صورت میں اگر انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور معنی ہوں گے ماحرم اللہ علیکم الا المیتۃ تو مفید قصر ہونے میں قرأت ثانیہ قرأت اولیٰ کے مطابق ہوگی۔ اگرچہ دونوں میں قصر کا سبب مختلف ہوگا اس طور پر کہ قرأتِ اولیٰ میں انما قصر کا سبب ہوگا اور قرأت ثانیہ میں جملہ کی دونوں طرفوں کا معرفہ ہونا قصر کا سبب ہوگا۔ اور اگر کلمہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو تو مفید قصر ہونے میں قرأتِ اولیٰ، قرأت ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں قرأتِ ثانیہ تو مفید قصر ہوگی لیکن قرات اولیٰ مفید قصر نہ ہوگی اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ قراتوں میں تطابق واجب ہے تنافی واجب نہیں ہے اور قرات اولیٰ اور ثانیہ میں تطابق اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ قرأت اولیٰ کی صورت میں کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو الحاصل مفسرین کے اس قول سے کہ انما حرم علیکم المیتۃَ (میتۃَ کے نصب کے ساتھ) کے معنی ماحرم علیکم الا المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی قرأت رفع کے مطابق ہیں) یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ انما مفید قصر ہے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قرأت نصب اور قرأت رفع سے سکاکی اور مصنف

کی مراد یہ ہے قرأت اولیٰ اور قرأت ثانیہ ہے قرأت رفع سے قرأت ثالثہ مراد نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سکاکی اور مصنف نے میتۃ کے مرفوع اور منصوب ہونے کے اختلاف کو تو بیان کیا ہے لیکن حُرِّمَ کے معروف اور مجہول ہونے کے اختلاف کو بیان نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ قرأت ثالثہ یعنی میتۃ کے مرفوع اور حرم کے فعل ماضی مجہول ہونے کی صورت میں انما کے ما میں دونوں احتمال ہیں یہ بھی کہ ما کافہ ہو اور معنی ہوں ماحرّم علیکم الاالمیتۃ اور یہ بھی کہ ما موصولہ ہو اور معنی ہوں ان الذی حُرّم علیکم ہو المیتۃ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگرچہ احتمال دونوں درست ہیں مگر موصولہ ہونا راجح ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ما کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں اِنّ اپنی اصل یعنی عاملہ ہونے پر باقی رہتا ہے اور کافہ ہونے کی صورت میں اپنی اصل پر باقی نہیں رہتا ہے اور کلمہ کا چونکہ اپنی اصل پر باقی رہنا راجح ہے اس لئے ما کا موصولہ ہونا راجح ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ سکاکی اور مصنف نے قرأت رفع سے یہی قرأت ثالثہ مراد لی ہے پس ان حضرات نے اپنے وہم کے مطابق سکاکی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر ڈالا کہ ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب کیا ہے حالانکہ زجاج نحوی نے اس کو ما کافہ قرار دیا ہے، سکاکی اور مصنف کا ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب تو وہی ہے جس کو بیان کیا جا چکا کہ اس صورت میں اِنّ اپنی اصل پر باقی رہتا ہے اور ما کو کافہ قرار دینے کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک میں اس ما کے ساتھ اِنّ ملا کر لکھا ہوا ہے حالانکہ ما موصولہ کو کسی کے ساتھ ملا کر نہیں لکھا جاتا بلکہ الگ کر کے لکھا جاتا ہے۔

وَلِقَوْلِ النُّحَاةِ اِنَّمَا لِاِثْبَاتِ مَا يُذْكَرُ بَعْدَهٗ وَ نَفْيِ مَا سِوَاهُ اَيْ سِوٰى مَا يُذْكَرُ بَعْدَهٗ اَمَّا فِيْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ نَحْوُ اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ فَهُوَ لِاِثْبَاتِ قِيَامِ زَيْدٍ وَ نَفْيِ مَا سِوَاهُ مِنَ الْقُعُوْدِ وَ نَحْوِهٖ وَ اَمَّا فِيْ قَصْرِ الصِّفَةِ نَحْوُ اِنَّمَا يَقُوْمُ زَيْدٌ فَهُوَ لِاِثْبَاتِ قِيَامِهٖ وَنَفْيِ مَا سِوَاهُ مِنْ قِيَامِ عَمْرٍو وَ بَكْرٍ وَ غَيْرِهِمَا۔

ترجمہ اور نحات کے اس قول کی وجہ سے کہ کلمہ انما اس چیز کے اثبات کے لئے ہے جو اس کے بعد مذکور ہوگا اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے ہے یعنی جو اس کے بعد مذکور ہوگا اس کے علاوہ کی (نفی کے لئے ہے)، بہرحال قصر موصوف میں جیسے انما زید قائم سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ قعود وغیرہ کی نفی کے لئے ہے اور بہرحال قصر صفت میں جیسے انما یقوم زید سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ عمرو اور بکر وغیرہ کے قیام کی نفی کے لئے ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نحات کہتے ہیں کہ کلمہ انما اس چیز کو ثابت

کرنے کے لئے آتا ہے جو چیز کلمہ انما کے بعد مذکور ہوتی ہے اور اس کے علاوہ تمام کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے پس کلمہ انما کا اپنے مابعد کو ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما الا کے معنی کو متضمن ہے اور مابعد کے علاوہ کی نفی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما ما نافیہ کے معنی کو متضمن ہے الحاصل کلمہ انما اور ما اور الا کا مفاد چونکہ ایک ہے اس لئے یہ اس بات پر دلیل ہوگا کہ کلمہ انما ان دونوں کے معنی میں ہے کلمہ انما کے ساتھ قصر موصوف علی الصفت کی مثال انما زید قائم ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ قیام زید کا اثبات اور قعود وغیرہ کی نفی کرنا مقصود ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال انما یقوم زید ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ زید کے قیام کو ثابت کرنا اور زید کے علاوہ عمرو، بکر وغیرہ دوسروں کے قیام کی نفی کرنا مقصود ہے۔

(**فوائد**) کلمہ انما کے ساتھ قصر کی صورت میں انما کے بعد والی چیز مقصور اور اس کے بعد والی چیز مقصور علیہ ہوتی ہے۔ یہاں نحات سے وہ لوگ مراد ہیں جو اہل عرب سے بالمشافہہ مسائل نحو اخذ کرتے ہیں وہ لوگ مراد نہیں ہیں جو نحو کی کتابوں سے نحو کے مسائل نقل کرتے ہیں یہ بھی ذہن میں رہے کہ یہاں نحاۃ سے مفسرین کے علاوہ لوگ مراد ہیں ورنہ خواہ مخواہ تکرار کا اعتراض واقع ہوگا اور معترض کو یہ کہنے کا موقعہ ملے گا کہ قول مفسرین پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے اور یہاں بھی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَلِصِحَّةِ اِنْفِصَالِ الضَّمِيْرِ مَعَهٗ اَیْ مَعَ اِنَّمَا نَحْوُ اِنَّمَا يَقُوْمُ اَنَا فَاِنَّ الْاِنْفِصَالَ اِنَّمَا يَجُوْزُ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِتِّصَالِ وَلَا تَعَذُّرَ هٰهُنَا اِلَّا بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمَعْنٰى مَا يَقُوْمُ اِلَّا اَنَا فَيَقَعُ بَيْنَ الضَّمِيْرِ وَعَامِلِهٖ فَصْلٌ لِغَرَضٍ ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عَلٰى صِحَّةِ هٰذَا الْاِنْفِصَالِ بِبَيْتِ مَنْ هُوَ مِمَّنْ يُّسْتَشْهَدُ بِشِعْرِهٖ وَلِهٰذَا صَرَّحَ بِاِسْمِهٖ فَقَالَ قَالَ الْفَرَزْدَقُ **شعر** اَنَا الذَّائِدُ مِنَ الذَّوْدِ وَهُوَ الطَّرْدُ الْحَامِی الذِّمَارِ اَیِ الْعَهْدِ وَفِی الْاَسَاسِ هُوَ الْحَامِی الذِّمَارِ اِذَا حَمٰی مَا لَوْ لَمْ يَحْمِهٖ لِيْمَ وَعُنِّفَ مِنْ حِمَاهُ وَحَرِيْمِهٖ وَاِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ اَنَا اَوْ مِثْلِیْ، لَمَّا كَانَ غَرَضُهٗ اَنْ يَّخُصَّ الْمُدَافِعَ لَا الْمُدَافَعَ عَنْهُ فَصَلَ الضَّمِيْرَ عَنْ عَامِلِهٖ وَاَخَّرَهٗ اِذْ لَوْ قَالَ وَاِنَّمَا اُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ لَصَارَ الْمَعْنٰى اَنَّهٗ يُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ لَا عَنْ اَحْسَابِ غَيْرِهِمْ وَهُوَ لَيْسَ بِمَقْصُوْدٍ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ مَحْمُوْلٌ عَلَى الضَّرُوْرَةِ لِاَنَّهٗ كَانَ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّمَا اُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ اَنَا عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ اَنَا تَاكِيْدًا اَوْ لَيْسَتْ مَا مَوْصُوْلَةً وَاَنَا خَبَرُهَا اِذْ لَا ضَرُوْرَةَ فِی الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ مَنْ اِلٰى لَفْظِ مَا

ترجمہ اور اس کے ساتھ ضمیر منفصل کے صحیح ہونے کی وجہ سے یعنی انما کے ساتھ جیسے انما یقوم انا۔ اس لئے کہ انفصال اسی وقت جائز ہوتا ہے جس وقت کہ اتصال متعذر ہو اور یہاں تعذر نہیں ہوگا مگر یہ کہ معنی مایقوم الا انا ہوں پس ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان کسی غرض کی وجہ سے فصل ہوگا پھر اس انفصال کی صحت پر اس شخص کے شعر سے استشہاد کیا گیا جو ان لوگوں میں سے ہے جن کے اشعار سے استشہاد کیا جاتا ہے اسی وجہ سے شاعر کے نام کی تصریح کی چنانچہ فرمایا کہ فرزدق نے کہا سے میں مدافعت کرنے والا ہوں (ذائد) ذود سے ہے معنی ہیں دفع کرنا۔ وفا عہد کرنے والا ہوں (ذمار) کے معنی عہد کے ہیں اور اساس میں ہے کہ حامی الذمار (اس وقت کہا جاتا ہے) جب کوئی شخص ایسے معاملہ کی حفاظت کرے کہ اگر اس کی حفاظت نہ کرے تو اس کو ملامت کی جائے اور اسے برا بھلا کہا جائے یعنی اس کی جان ومال اور اس کے اہل وعیال کی۔ اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کرسکتا ہے اور چونکہ شاعر کی غرض مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے ضمیر کو اس کے عامل سے جدا کیا اور اس کو موخر کیا کیونکہ اگر وہ انما ادافع عن احسابھم کہتا تو معنی یہ ہوجاتے کہ وہ انہی کے احساب سے مدافعت کرتا ہے نہ کہ ان کے علاوہ کے احساب سے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ یہ ضرورت شعری پر محمول ہے اسلئے کہ انما ادافع عن احسابھم کہنا صحیح تھا اس بنا پر کہ انا تاکید ہے اور ما موصولہ اور انا اس کی خبر نہیں ہے کیونکہ لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف رح نے کلمہ انما کے مفید حصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر تیسری وجہ بیان کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا لانا صحیح ہے جیسے انما یقوم انا اور یہ بات نحویوں کے یہاں مسلم ہے کہ ضمیر فصل اسی وقت لائی جاسکتی ہے جبکہ ضمیر متصل کا لانا متعذر ہو اور ضمیر متصل کے متعذر ہونے کی صرف دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہو دوم یہ کہ ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان حصر وغیرہ کی وجہ سے کوئی فاصل واقع ہو پس پہلی صورت یعنی ضمیر کا اپنے عامل پر مقدم ہونا تو یہاں مفقود ہے۔ لہٰذا دوسری صورت یعنی ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان فاصل کا پایا جانا متحقق ہوگا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ انما کے مواقع میں یعنی فعل کے ساتھ جہاں انما استعمال ہوتا ہے وہاں ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان صرف کلمہ الا فاصل ہوگا چنانچہ انما یقوم انا کے معنی ہوں گے مایقوم الا انا۔ اور کلمہ الا اس وقت فاصل ہوسکتا ہے جبکہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو پس مثال مذکور میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے۔ یہاں اگر کسی کو یہ اعتراض ہو کہ یقوم فعل غائب ہے اور ضمیر متکلم کی ہے لہٰذا قصر کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یقوم کا فاعل

حقیقت میں محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے مایقوم احد الا انا۔
شارح کہتے ہیں کہ مصنف رہ نے انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کے صحیح ہونے پر ایک ایسے شخص کے شعر سے استشہاد کیا ہے جس کے اشعار قابلِ استشہاد ہیں اسی وجہ سے مصنف نے شاعر کے نام کی تصریح کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فرزدق کہتا ہے ؎

انا الذائد الحامی الذمار وانما ❊ یدافع عن احسابہم انا او مثلی

ذائد، ذود سے ماخوذ ہے جس کے معنی تلوار یا اس کے علاوہ سے دفع کرنا ہے حامی حفاظت کرنے والا ذمار حامی کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔ ذمار کے لغوی معنی عہد کے ہیں کہا جاتا ہے فلان یحمی ذمارہ فلاں اپنے عہد کی حفاظت کرتا ہے اور فی الاساس کہہ کر شارح نے ذمار کے عرفی معنی بیان کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ عرف میں ذمار اس امر کو کہتے ہیں جس کے نہ کرنے پر ملامت اور سختی کی جائے من حماہ، ما کا بیان ہے حمیٰ وہ چیز جس کی انسان حفاظت کرے مال ہو یا جان یا اس کے علاوہ حریم اہل وعیال حریم کا عطف حمیٰ پر عطف خاص علی العام ہے۔ احساب حسب کی جمع ہے اور حسب ان مفاخر اور محاسن کو کہتے ہیں جو کسب کے نتیجہ میں حاصل ہوئے ہوں جیسے انساب ان مفاخر اور محاسن کو کہتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حاصل ہوئے ہوں۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے میں ہی مدافعت کرنے والا ہوں میں ہی وفاء عہد کرنے والا ہوں اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کرسکتا ہے۔ شعر میں شاعر خود تو مُدافِع (مدافعت کرنے والا) ہے اور ان کے احساب مدافع عنہ ہے پس چونکہ شاعر کا منشاء مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اسلئے شاعر نے ضمیر کو عامل سے علیحدہ کرکے اس کو مؤخر کر دیا اسلئے کہ انما کے مدخول میں پہلا جزء مقصور ہوتا ہے اور دوسرا جزء مقصور علیہ ہوتا ہے لہذا مدافع عنہ (احساب) مقصور ہوگا اور ضمیر انا مقصور علیہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ان کے احساب سے مدافعت میں ہی کرسکتا ہوں یا کوئی مجھ جیسا ہو وہ کرسکتا ہے دوسرا کوئی نہیں کرسکتا ہے اور اگر شاعر احساب کو مؤخر کر دیتا اور ضمیر کو فعل کے ساتھ متصل کر دیتا تو شاعر کا منشاء فوت ہو جاتا کیونکہ اس صورت میں انا ضمیر مقصور ہوتی اور احساب مقصور علیہ ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ میں انھیں کے احساب سے مدافعت کرتا ہوں ان کے علاوہ کے احساب سے نہیں اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوا کہ شعر میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال صحیح ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور مفید قصر ہوتا ہے
ولا یجوز ان یقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ فرزدق کے شعر سے اس بات پر استشہاد کرنا کہ کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی آپ کا یہ کہنا کہ شاعر کا ضمیر منفصل لانا اور اس کو مؤخر کرنا حصر اور قصر کی دلیل ہے کیونکہ یہ فصل اسی وقت درست ہوگا جبکہ یہاں

فاصل یعنی الا مقدر ہو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے اور نہ ہی یہ بات تسلیم ہے کہ یہ فصل تقدیر فاصل یعنی الا کی وجہ سے ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ فصل ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر بغیر ضمیر فصل کے انما ادافع عن احسابھم او مثلی کہدیا جاتا تو شعر کا وزن باقی نہ رہتا پس فعل متکلم سے فعل غائب کیطرف عدول کیا گیا کیونکہ فعل غائب کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا ممکن ہے نہ کہ فعل متکلم کے ساتھ اور فعل متکلم کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا اسی لئے ممکن نہیں کہ فعل متکلم میں ضمیر مستتر کا ہونا واجب ہے الحاصل یہاں شعر میں انما کے ساتھ انا ضمیر فصل کا لانا ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور جب یہاں ضمیر فصل ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے تو اس شعر میں انما کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا اور جب یہاں انما کے ساتھ ضمیر فصل کا لانا انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہے تو اس شعر سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ شعر میں ضمیر فصل کا لانا ضرورت شعری کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اگر شعر کے وزن کو باقی رکھنا ہی مقصود ہوتا تو فعل کو غائب کے صیغے کے ساتھ لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی تکلم کے صیغہ کے ساتھ لانے میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا مثلاً اگر یوں کہدیا جاتا ؎ انما ادافع عن احسابھم انا او مثلی تو بھی شعر کا وزن نہ ٹوٹتا اور اس صورت میں انا ضمیر منفصل انا ضمیر مستتر کی تاکید ہوتی مگر شاعر نے یہ نہیں کہا بلکہ یدافع بصیغہ غائب ذکر فرمایا اور ضمیر انا کو فعل سے منفصل کرکے مؤخر کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں فاصل الا مقدر ہے اور جب الا مقدر ہے تو انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور مفید قصر ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس شعر سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استشہاد کرنا بالکل درست ہے۔ ولیست ما موصولۃ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اس شعر سے اس بات پر استدلال کرنا کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے درست نہیں ہے کیونکہ شعر میں ایک صورت ایسی بھی ممکن ہے جو اس بات کو لازم کرتی ہے کہ ضمیر انا کو منفصل ذکر کیا جائے اور انما ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو منفصل ذکر کرنے سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استشہاد کرنا کیسے درست ہوگا اور وہ صورت یہ ہے کہ انما میں ما موصولہ ہو اور یدافع عن احسابھم اس کا صلہ ہو موصول صلہ سے مل کر ان کا اسم ہو اور انا ضمیر منفصل اس کی خبر ہو اور معنی یہ ہوں ان الذی یدافع عن احسابھم انا (بے شک وہ جوان کے احساب سے مدافعت کرتا ہے میں ہی ہوں) جیسے آپ ان الذی ضرب زیدا انا کہیں یعنی وہ جس نے زید کو مارا ہے میں ہی ہوں پس یہ کلام مفید حصر ہوگا مگر اسلئے نہیں کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے بلکہ اسلئے کہ جملہ کے دونوں جز معرفہ ہیں الحاصل اس کلام میں انا ضمیر کو منفصل لانا اسلئے ہے کہ وہ ان کی خبر ہے فعل یدافع کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ ضمیر فعل سے منفصل اور جدا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقام مقام افتخار ہے یعنی شاعر اس بات پر فخر کر رہا ہے کہ مدافعت کرنے والا میں ہی ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں

ہے پس جب ما کو موصولہ قرار دیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شاعر نے اپنے آپ کو کلمہ ما کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ کلمہ ما غیر عاقل کے لئے آتا ہے پس شاعر کا اپنے آپ کو کلمہ ما (جو غیر عاقل کے لئے آتا ہے) کیساتھ تعبیر کرنا مقام افتخار کے مناسب نہ ہوگا کیونکہ افتخار اور فخر کے وقت پر آدمی اپنے آپ کو باعزت اور باعظمت الفاظ سے تعبیر کرتا ہے نہ کہ گھٹیا اور بے وقعت الفاظ کے ساتھ اور پھر ایسا بھی نہیں کہ کلمہ من جو ذوی العقول کے لئے آتا ہے اس کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن نہ ہو، کلمہ من کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن بھی ہے اور شعر کا وزن بھی برقرار رہتا ہے چنانچہ اگر ان من یدافع عن احسابھم انا کہا جائے تو شعر کا وزن متاثر نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب من سے ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ شعر میں کلمہ ما موصولہ نہیں ہے اور انا انّ کی خبر نہیں ہے بلکہ ما کافہ ہے اور انما ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے مایدافع الا انا۔

وَمِنْهَا التَّقْدِيْمُ اَیْ تَقْدِيْمُ مَاحَقُّهٗ التَّاخِيْرُ كَتَقْدِيْمِ الْخَبَرِ عَلَى الْمُبْتَدَأِ اَوِ الْمَعْمُوْلَاتِ عَلَى الْفِعْلِ كَقَوْلِكَ فِیْ قَصْرِهٖ اَیْ فِیْ قَصْرِ الْمَوْصُوْفِ تَمِيْمِیٌّ اَنَا كَانَ الْاَنْسَبُ ذِكْرَ الْمِثَالَيْنِ لِاَنَّ التَّمِيْمِيَّةَ وَ الْقَيْسِيَّةَ اِنْ تَنَافَيَا لَمْ يَصْلُحْ هٰذَا مِثَالًا لِقَصْرِ الْاِفْرَادِ وَ اِلَّا لَمْ يَصْلُحْ لِقَصْرِ الْقَلْبِ وَفِیْ قَصْرِهَا اَنَا كَفَيْتُ مُهِمَّكَ اِفْرَادًا اَوْ قَلْبًا اَوْ تَعْيِيْنًا بِحَسَبِ اِعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ.

ترجمہ اور انہی طرقِ قصر میں سے تقدیم ہے یعنی ماحقہ التاخیر کی تقدیم ہے جیسے خبر کو مبتدا پر مقدم کرنا یا معمولات کو فعل پر مقدم کرنا جیسے قصر موصوف میں تیرا قول تمیمی انا (میں تمیمی ہی ہوں) دو مثالوں کا ذکر کرنا مناسب تھا اسلئے کہ تمیمیت اور قیسیت اگر دونوں متنافی ہوں تو یہ کلام قصر افراد کی مثال نہیں ہو سکتا ہے ورنہ قصر قلب کی مثال نہیں ہوگا اور قصر صفت میں انا کفیت مہمک ہے افرادی ہو یا قلبی ہو یا تعیینی ہو مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر کے اسباب اور طرق میں سے ایک سبب اُس چیز کو مقدم کرنا ہے جس کا مؤخر کرنا واجب ہو مثلاً خبر کا مبتداء پر مقدم کرنا بشرطیکہ مبتداء نکرہ نہ ہو کیونکہ اگر مبتدا نکرہ ہے تو اس صورت میں چونکہ خبر کو مقدم کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں ماحقہ التاخیر کی تقدیم متحقق نہ ہوگی اور جب اس صورت میں ماحقہ التاخیر کی تقدیم متحقق نہیں ہوتی تو اس صورت میں تقدیم خبر مفید حصر بھی نہ ہوگی اور جیسے معمولاتِ فعل مثلاً مفعول، مجرور اور حال کو فعل پر مقدم کرنا۔ اور بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنا جیسے

مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا نہ کہ فعل پر جیسے قصر موصوف علی الصفت کی مثال میں آپ کہیں تمیمی انا میں تمیمی ہی ہوں. شارح کہتے ہیں کہ مصنف کو دو مثالیں ذکر کرنی چاہئے تھیں ایک قصر افراد کی اور ایک قصر قلب کی کیونکہ تمیمیت اور قیسیت اگر دونوں متنافی ہوں تو مذکورہ مثال صرف قصر قلب کے لئے ہوگی قصر افراد کے لئے نہ ہوگی اور اگر دونوں متنافی نہ ہوں تو صرف قصر افراد کی مثال ہوگی قلب کی مثال نہ ہوگی بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ مثال میں تمیمیت کے اثبات سے اگر اس قیسیت کی نفی کرنا مقصود ہو جو تمیمیت کے منافی ہے اور وہ قیسیت حقیقیہ ہے تو اس صورت میں تمیمی انا قصر قلب کی مثال ہوگی اس اعتبار سے کہ مخاطب متکلم کے قیسی ہونے کا معتقد ہے اور اگر تمیمیت کے اثبات سے اس قیسیت کی نفی کرنا مقصود ہو جو تمیمیت کو جامع ہے اور وہ قیسیت حلفیہ ہے یعنی قبیلہ قیس، تمیم کا حلیف ہے پس اس اعتبار سے قیس تمیم کو بھی شامل ہوگا اس صورت میں مخاطب چونکہ اس بات کا معتقد ہے کہ متکلم دونوں کے ساتھ متصف ہے اسلئے متکلم کا تمیمیت کو ثابت کرنا اور قیسیت کی نفی کرنا قصر افراد ہوگا. الحاصل جب ایسا ہے تو یہ کلام افراد اور قلب دونوں کی مثال ہو سکتا ہے. آپ جواب میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر مخاطب کو متکلم کے قیسی اور تمیمی ہونے میں تردد ہو تو یہ قصر تعیین کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب متکلم کی تمیم سے نفی کرتا ہو اور قیس کے ساتھ لاحق کرتا ہو تو یہ قصر قلب کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم تمیمی اور قیسی دونوں ہے اس طور پر کہ اس کے ماں باپ میں سے ایک تمیمی ہے اور ایک قیسی ہے تو یہ قصر افراد کی مثال ہوگی اور قصر صفت علی الموصوف افرادی، قلبی، تعیینی تینوں کی مثال ”انا کفیت مهمك“ ہے یعنی تیری مہم کے لئے میں ہی کافی ہوں اس مثال میں انا فاعل معنوی چونکہ فعل پر مقدم ہے اسلئے یہ کلام کفایتِ مہم کو فاعل میں منحصر کرنے کا فائدہ دیگا پس اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ کفایت مہم میں متکلم اور غیر متکلم دونوں شریک ہیں تو متکلم کا یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر اس بات کا معتقد ہو کہ صرف غیر متکلم میری مہم کے لئے کافی ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور اگر مخاطب متکلم اور غیر متکلم کے درمیان متردد ہو تو یہ کلام قصر تعیین ہوگا.

وَهٰذِهِ الطُّرُقُ الْاَرْبَعَةُ بَعْدَ اِشْتِرَاكِهَا فِيْ اِفَادَةِ الْقَصْرِ تَخْتَلِفُ مِنْ وُجُوْهٍ فَدَلَالَةُ الرَّابِعِ اَيِ التَّقْدِيْمِ بِالْفَحْوٰى اَيْ بِمَفْهُوْمِ الْكَلَامِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ اِذَا تَاَمَّلَ صَاحِبُ الذَّوْقِ السَّلِيْمِ فِيْهِ فَهِمَ الْقَصْرَ وَاِنْ لَمْ يَعْرِفْ اِصْطِلَاحَ الْبُلَغَاءِ فِيْ ذٰلِكَ وَ دَلَالَةُ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ بِالْوَضْعِ لِاَنَّ الْوَاضِعَ وَضَعَهَا لِمَعَانٍ تُفِيْدُ الْقَصْرَ

ترجمہ اور یہ چاروں طریقے افادہ قصر میں شریک ہونے کے بعد چند وجوہ سے مختلف ہیں پس رابع

یعنی تقدیم کی دلالت مفہوم کلام سے ہوتی ہے بایں معنی کہ جب صاحب ذوقِ سلیم اس میں غور کریگا تو قصر سمجھیگا اگرچہ وہ اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح نہ جانتا ہو اور باقی تین کی دلالت بالوضع ہے کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر کے مذکورہ چاروں طرق اور اسباب مفید قصر ہونے میں تو شریک ہیں لیکن چند وجوہ سے مختلف ہیں (۱) رابع یعنی تقدیم بالوضع قصر پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ مفہوم کلام قصر پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذوقِ سلیم رکھنے والا شخص جب ایسے کلام میں جس میں تقدیم ما حقہ التاخیر ہو غور وفکر کریگا اور یہ دیکھے گا کہ ما حقہ التاخیر کو مقدم کیوں کیا گیا ہے تو وہ سمجھ جائے گا کہ یہاں قصر کے لئے ایسا کیا گیا ہے اگرچہ یہ شخص اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح سے ناواقف ہی کیوں نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مفہوم کلام سے کلام کا مفہوم موافق یا مخالف مراد نہیں ہے۔ الحاصل تقدیم کی دلالت قصر پر مفہوم کلام سے ہوتی ہے اور باقی تین (عطف، نفی اور استثناء، انما) کی دلالت بالوضع ہوتی ہے کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں مثلاً ان تینوں میں سے ہر ایک کو مذکور کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ بلاشبہ مفید قصر ہے یہ بات ذہن میں رہے کہ شارح نے یہ کہا ہے کہ ان تینوں کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معانی قصر کا فائدہ دیتے ہیں اس سے شارح کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے کہ ان تینوں کو قصر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ تینوں موضوع تو ہیں قصر کے علاوہ دوسرے معانی کے لئے لیکن فائدہ قصر کا دیتے ہیں

وَالْاَصْلُ اَیِ الْوَجْهُ الثَّانِیْ مِنْ وُجُوْهِ الْاِخْتِلَافِ اَنَّ الْاَصْلَ فِی الْاَوَّلِ اَیْ طَرِیْقِ الْعَطْفِ النَّصُّ عَلَی الْمُثْبَتِ وَالْمَنْفِیِّ کَمَا مَرَّ فَلَا یُتْرَكُ النَّصُّ عَلَیْهِمَا اِلَّا لِکَرَاهَةِ الْاِطْنَابِ کَمَا اِذَا قِیْلَ زَیْدٌ یَعْلَمُ النَّحْوَ وَالتَّصْرِیْفَ وَالْعَرُوْضَ اَوْ زَیْدٌ یَعْلَمُ النَّحْوَ وَعَمْرٌو وَبَکْرٌ فَتَقُوْلُ فِیْهِمَا اَیْ فِیْ هٰذَیْنِ الْمَقَامَیْنِ زَیْدٌ یَعْلَمُ النَّحْوَ لَا غَیْرُ اَمَّا فِی الْاَوَّلِ فَمَعْنَاهُ لَا غَیْرَ النَّحْوِ اَیْ لَا التَّصْرِیْفَ وَلَا الْعَرُوْضَ وَاَمَّا فِی الثَّانِیْ فَمَعْنَاهُ وَلَا غَیْرَ زَیْدٍ اَیْ لَا عَمْرٌو وَلَا بَکْرٌ وَحَذْفُ الْمُضَافِ اِلَیْهِ مِنْ غَیْرِ وَبُنِیَ عَلَی الضَّمِّ تَشْبِیْهًا بِالْغَایَاتِ وَذَکَرَ بَعْضُ النُّحَاةِ اَنَّ لَا فِیْ لَا غَیْرَ لَیْسَتْ عَاطِفَةً بَلْ لِنَفْیِ الْجِنْسِ اَوْ نَحْوِهٖ اَیْ نَحْوِ لَا غَیْرَ مِثْلُ لَا مَاسِوَاهُ وَلَا مَنْ عَدَاهُ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَالْاَصْلُ فِی الثَّلَاثَةِ الْبَاقِیَةِ النَّصُّ عَلَی الْمُثْبَتِ فَقَطْ اَیْ دُوْنَ الْمَنْفِیِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ

ترجمہ اور اصل یعنی وجوہ اختلاف میں سے وجہ ثانی یہ ہے کہ اصل اول یعنی طریق عطف میں مثبت اور منفی کی صراحت کرنا ہے جیسا کہ گذر چکا پس ان دونوں پر صراحت کو ترک نہیں کیا جائے گا مگر کراہت اطناب کی وجہ سے جیسا کہ جب کہا جائے زید نحو، صرف اور عروض کو جانتا ہے یا زید، عمرو، بکر نحو جانتے ہیں پس تو ان دونوں مقام میں کہے گا زید یعلم النحو لا غیر۔ بہر حال پہلی صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر النحو یعنی صرف اور عروض نہیں جانتا ہے اور دوسری صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر زید یعنی عمرو اور بکر نہیں جانتے ہیں اور غیر کے مضاف الیہ کو حذف کیا گیا اور غایات کے ساتھ تشبیہ دیکر ضمہ پر مبنی کیا گیا اور بعض نحویوں نے ذکر کیا ہے کہ لا غیر میں لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کے لئے ہے یا اسی طرح یعنی لا غیر کی طرح جیسے لا ماسواہ اور لا من عداہ اور اس کے مشابہ اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ فقط مثبت کی صراحت ہوتی ہے نہ کہ منفی کی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح مصنف تلخیص کہتے ہیں کہ وجوہ اختلاف میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ عطف کی صورت میں مثبت اور منفی کی تصریح کرنا اصل ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت میں زید قائم لا قاعد کہا جائے گا اور قصر صفت علی الموصوف میں قام زید لا عمرو کہا جائے گا ملاحظہ فرمایئے پہلی مثال میں وصف مثبت لزید (قیام) بھی مُصَرَّح ہے اور وصف منفی عن زید (قعود) بھی مصرح ہے اور دوسری مثال میں موصوف جس کے لئے قیام ثابت کیا گیا ہے یعنی زید وہ بھی مصرّح ہے اور جس سے قیام کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو وہ بھی مصرح ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ عطف میں چونکہ اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی کی تصریح کی جائے اس لئے ان دونوں کی تصریح کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر کسی جگہ مقام کی تنگی یا ابہام کے ارادے سے یا اور کسی وجہ سے اطناب اور تطویل ناپسندیدہ ہو تو اس صورت میں تصریح ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً مخاطب ایک موصوف یعنی زید کے لئے نحو، صرف، عروض چند صفات کے علم کو ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے زید یعلم النحو والتصریف والعروض۔ مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے زید یعلم النحو لا غیر۔ زید صرف نحو جانتا ہے اس کے علاوہ کوئی علم نہیں جانتا ہے یعنی صرف و عروض نہیں جانتا ہے۔ دیکھئے یہاں متکلم نے منفی کی تصریح کو چھوڑ دیا ہے اسی طرح اگر مخاطب نحو کے علم کو زید، عمر، بکر کیلئے ثابت کرتا ہو اور یوں کہتا ہو زید یعلم النحو وعمرو وبکر۔ پھر متکلم اس کے رد میں یوں کہے زید یعلم النحو لا غیر یعنی نحو زید ہی جانتا ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے یعنی عمرو بکر نہیں جانتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ مثالوں میں لا غیر کے مضاف الیہ کو حذف کر کے غیر کو مبنی علی الضم پڑھا گیا ہے اور مبنی علی الضم اس لئے پڑھا گیا ہے کہ لفظ غیر، مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی وجہ سے غایات یعنی قبل اور بعد کے مشابہ ہو گیا اور قبل اور بعد مبنی علی الضم ہوتے ہیں لہذا یہ بھی مبنی علی الضم ہو گا مگر یہ بصریین کا مذہب ہے ورنہ تو کوفیین لا ریب فیہ کی طرح سے اس کو مبنی بر فتحہ پڑھتے ہیں۔ بعض نحویوں نے کہا ہے کہ لا غیر میں لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کے لئے ہے

اور انھوں نے دلیل یہ دی ہے کہ لا عاطفہ کی صورت میں مثبت اور منفی کی صراحت ہوتی ہے اور یہاں مثبت کی اگرچہ تصریح موجود ہے لیکن منفی کی تصریح نہیں ہے پس اس قول کی بنا پر معنی کے اعتبار سے قصر حاصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں زید شاعر لا غیر کے معنی ہونگے ما زید الا شاعر۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس وقت اطناب اور تطویل ناپسندیدہ ہوگی تو اس وقت لا غیر کہا جائے گا یا اس کے مثل دوسرا کوئی کلمہ مثلاً لا ماسواہ لا من عداہ اور لیس غیر۔

الحاصل عطف کی صورت میں تو اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہو اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے منفی کی تصریح نہیں ہوتی البتہ منفی پر ضمناً دلالت ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تینوں طریقوں کے تحت ذکر کردہ مثالوں سے ظاہر ہے۔

وَالنَّفْيُ بِلَا اَيِ الْوَجْهُ الثَّالِثُ مِنْ وُجُوْهِ الْاِخْتِلَافِ اَنَّ النَّفْيَ بِلَا الْعَاطِفَةِ لَا يُجَامِعُ الثَّانِيَ اَعْنِي النَّفْيَ وَالْاِسْتِثْنَاءَ فَلَا يَصِحُّ مَا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ وَقَدْ يَقَعُ مِثْلُ ذٰلِكَ فِيْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِيْنَ لِاَنَّ شَرْطَ الْمَنْفِيِّ بِلَا الْعَاطِفَةِ اَنْ لَا يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْمَنْفِيُّ مَنْفِيًّا قَبْلَهَا بِغَيْرِهَا مِنْ اَدَوَاتِ النَّفْيِ لِاَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لِاَنْ تَنْفِيَ بِهَا مَا اَوْجَبْتَهُ لِلْمَتْبُوْعِ لَا لِاَنْ تُعِيْدَ بِهَا النَّفْيَ فِيْ شَيْءٍ قَدْ نَفَيْتَهُ وَهٰذَا الشَّرْطُ مَفْقُوْدٌ فِي النَّفْيِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ لِاَنَّكَ اِذَا قُلْتَ مَا زَيْدٌ اِلَّا قَائِمٌ فَقَدْ نَفَيْتَ عَنْهُ كُلَّ صِفَةٍ وَقَعَ فِيْهَا التَّنَازُعُ حَتّٰى كَاَنَّكَ قُلْتَ لَيْسَ هُوَ بِقَاعِدٍ وَلَا نَائِمٍ وَلَا مُضْطَجِعٍ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ فَاِذَا قُلْتَ لَا قَاعِدٌ فَقَدْ نَفَيْتَ بِلَا الْعَاطِفَةِ شَيْئًا هُوَ مَنْفِيٌّ قَبْلَهَا بِمَا النَّافِيَةِ وَكَذَا الْكَلَامُ فِيْ مَا يَقُوْمُ اِلَّا زَيْدٌ وَقَوْلُهُ بِغَيْرِهَا يَعْنِيْ مِنْ اَدَوَاتِ النَّفْيِ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهِ فِي الْمِفْتَاحِ وَفَائِدَتُهُ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا اِذَا كَانَ مَنْفِيًّا بِفَحْوَى الْكَلَامِ اَوْ عِلْمِ الْمُتَكَلِّمِ اَوِ السَّامِعِ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ كَمَا سَيَجِيْءُ فِيْ اِنَّمَا۔

ترجمہ اور نفی بلا یعنی وجوہِ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا عاطفہ، ثانی یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے پس ما زید الا قائم لا قاعد صحیح نہیں ہوگا اور اس طرح کی چیز مصنفین کے کلام میں واقع ہوجاتی ہے کیونکہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی، اس لائے عاطفہ سے پہلے دوسرے ادواتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ لائے عاطفہ اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے اس چیز کی نفی کی

جائے جس کو متبوع کے لئے ثابت کیا ہے نہ اس لئے کہ اس سے ایسی چیز میں نفی کا اعادہ کرے جس کی تونفی کر چکا ہے اور یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب تونے کہا "مازید الا قائم" تو تُو نے زید سے ہر ایسی صفت کی نفی کر دی جس میں تنازع واقع ہے حتیٰ کہ تو نے کہا کہ وہ نہ قائم ہے نہ نائم ہے اور نہ مضطجع ہے اور اسی جیسا پس تونے کہا "لا قاعد" تو تونے لائے عاطفہ سے ایسی چیز کی نفی کی جو اس سے پہلے ما نافیہ سے منفی ہے اور مصنف کے قول بغیرہا (سے مراد) لائے عاطفہ کے علاوہ دوسرے ادوات نفی ہیں جیساکہ مفتاح میں اس کی تصریح کی گئی ہے اور اس کا فائدہ اس چیز سے احتراز ہے جب نحوی کلام یا متکلم کے علم یا سامع کے علم یا اسی جیسے سے منفی ہو جیساکہ انما میں آجائے گا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ وجوہ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلائے عاطفہ نفی اور استثنار کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے چنانچہ مازید الا قائم لا قاعد کہنا صحیح نہیں ہوگا اور نہ اس طرح کی چیز کلام اللہ میں واقع ہے اور نہ بلغار کے کلام میں۔ اگرچہ مصنفین کے کلام میں واقع ہے۔ شارح نے قد یقع مثل ذلک فی کلام المصنفین کہہ کر صاحب کشاف پر چوٹ کی ہے کیونکہ صاحب کشاف نے آیت فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ کی تفسیر اس طرح کی ہے "لان الاصلح لک لا یعلمہ الا اللہ لا انت" یعنی جو چیز تیرے لئے مفید ہو اس کو کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے نہ تو جانتا ہے پس صاحب کشاف نے نفی اور استثنار کے ساتھ چونکہ لا کو جمع کیا ہے اس لئے تفتازانی نے ان پر چوٹ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اجتماع مصنفین اور معمولی درجہ کے لکھنے پڑھنے والے لوگوں کے کلام میں تو واقع ہے لیکن کلام الٰہی جو افصح الکلام ہے نہ تو اس میں واقع ہے اور نہ ہی بلغار کے کلام میں واقع ہے۔ بہرحال نفی بلائے عاطفہ، نفی اور استثنار کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منفی بلائے عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطفہ، لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ اگر لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی ہوگا تو نفی میں تکرار لازم آئے گا حالانکہ تکرار ممنوع ہے اور یہ بات اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ لائے عاطفہ سے پہلے بالکل منفی نہ ہو یا منفی تو ہو مگر ادواتِ نفی کے علاوہ سے منفی ہو مثلاً مضمون کلام سے منفی ہو یا علم متکلم سے یا علم سامع سے اور منفی بلائے عاطفہ کے لئے یہ شرط اس لئے ہے کہ لا عاطفہ کو اس وجہ سے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ تابع سے اس چیز کی نفی کی جائے جس کو متبوع کے لئے ثابت کیا ہے لا عاطفہ کو اس لئے وضع نہیں کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے منفی کی نفی کا اعادہ کیا جائے۔ الحاصل منفی بلائے عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطفہ، لائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور آپ توجہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ شرط نفی اور استثنار میں مفقود ہے کیونکہ جب متکلم مازید الا قائم کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید سے ہر اس صفت کی نفی کی ہے جس صفت میں متکلم اور مخاطب کے درمیان تنازع اور

اختلاف ہے گویا متکلم نے یہ کہا کہ زید نہ قاعد ہے نہ نائم ہے نہ مضطجع ہے اور نہ مستلقی ہے اس کے بعد جب متکلم لاقاعد کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے لائے عاطفہ کے ذریعہ ایسی چیز کی نفی کی ہے جو مائے نافیہ کے ذریعہ اس سے پہلے ہی منفی ہو چکی ہے اور یہ ہی گفتگو مایقوم الا زید میں ہوگی یعنی اس مثال میں عمرو، بکر اور جو بھی زید کا مغائر ہو اس سے قیام کی نفی کی گئی ہے لہذا مایقوم الا زید لاعمرو کہنا صحیح نہ ہوگا حاصل یہ کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف کے درمیان اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے یعنی جس طرح قصر موصوف میں نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اسی طرح قصر صفت میں بھی نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہ ہوگی بشارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول "بغیرہا" (نفی بلا کے علاوہ) سے ادوات نفی مراد ہیں جیسا کہ مفتاح العلوم میں علامہ سکاکی نے اس کی تصریح کی ہے اور غیر کو ادوات نفی کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ ان صورتوں سے احتراز کرنا ہے جہاں لائے عاطفہ سے پہلے منفی تو ہو مگر ادوات نفی کے ذریعے منفی نہ ہو بلکہ مضمون کلام سے منفی ہو جیسا کہ تقدیم کی صورت میں ہوتا ہے یا متکلم کے علم یا سامع کے علم میں منفی ہو یعنی اگر ادوات نفی کے علاوہ سے منفی ہوگا تو لائے عاطفہ کو لانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ انما کے تحت اس کی بحث آجائے گی۔

لَا يُقَالُ هٰذَا يَقْتَضِيْ جَوَازَ اَنْ يَكُوْنَ مَنْفِيًّا قَبْلَهَا بِلَا الْعَاطِفَةِ الْاُخْرٰى نَحْوُ جَاءَنِي الرِّجَالُ لَا النِّسَاءُ لَا هِنْدُ لِاَنَّا نَقُوْلُ الضَّمِيْرُ لِذٰلِكَ الْمُشَخَّصِ اَيْ بِغَيْرِ لَا الْعَاطِفَةِ الَّتِيْ نُفِيَ بِهَا ذٰلِكَ الْمَنْفِيُّ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّهُ يَمْتَنِعُ نَفْيُهُ قَبْلَهَا بِهَا لِامْتِنَاعِ اَنْ يُنْفٰى شَيْئًا بِلَا قَبْلَ الْاِتْيَانِ بِهَا وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ دَأْبُ الرَّجُلِ الْكَرِيْمِ اَنْ لَا يُؤْذِيَ غَيْرَهُ فَاِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنْهُ اَنْ لَا يُؤْذِيَ غَيْرَهُ سَوَاءٌ كَانَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ كَرِيْمًا اَوْ غَيْرَ كَرِيْمٍ

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ لائے عاطفہ سے پہلے دوسرے لائے عاطفہ کے ذریعہ منفی ہو جیسے جاءنی الرجال لاالنسا لاہند اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ضمیر اسی مشخص کی طرف راجع ہے یعنی اس لائے عاطفہ کے علاوہ سے جس کے ذریعے اس منفی کی نفی کی گئی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ لائے عاطفہ سے قبل اسی لائے عاطفہ سے نفی محال ہے کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کسی چیز کی لا کے ذریعے اس کو لانے سے پہلے نفی کی جائے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ

کہا جاتا ہے رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنے علاوہ کو ایذا نہ دے اس لئے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے غیر کو ایذا نہ دے وہ غیر خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

تشریح شارح نے اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول بغیرہا میں ہا ضمیر کا مرجع لا عاطفہ کو قرار دیا گیا ہے اور غیر سے مراد لائے عاطفہ کے علاوہ دوسرے ادوات نفی ہیں اور مطلب یہ ہے کہ لائے عاطفہ کے ذریعہ نفی کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا لا سے پہلے دوسرے ادوات نفی سے منفی نہ ہو اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ لائے عاطفہ پہلے دوسرے کے ذریعہ منفی ہو سکتا ہے چنانچہ کہا جا سکتا ہے "جاءنی الرجال لا النساء لا ہند" اس مثال میں لائے عاطفہ کے ذریعہ ہند منفی ہے اور اس لا سے پہلے دوسرے لا کے ذریعے النساء کی نفی کی گئی ہے۔ پس مصنف کے کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز ہونا چاہئے حالانکہ لائے عاطفہ سے پہلے جس طرح دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ نفی کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح خود لا کے ذریعے نفی کرنا بھی درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہا ضمیر کا مرجع لا کی نوع نہیں ہے جس کے تحت بہت سے افراد ہیں بلکہ ہا ضمیر کا مرجع وہ معین مشخص لا ہے جو کلام میں مذکور ہے پس اب مصنف کے کلام بغیرہا کا مطلب یہ ہوگا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ یہ منفی بلا عاطفہ، اس لا سے پہلے اس متعینہ مشخصہ لا کے علاوہ سے منفی نہ ہو۔ اس متعینہ مشخصہ لا کے علاوہ خواہ دوسرے ادوات ہوں خواہ لا عاطفہ ہو مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ نے کہا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا عاطفہ اس سے پہلے، اس متعینہ لا کے علاوہ سے منفی نہ ہو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس متعینہ لا کے ذریعے منفی ہو سکتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ لا، عاطفہ سے پہلے اسی متعینہ لا سے نفی کرنا محال ہے کیونکہ یہ بات تو بالکل ناممکن ہے کہ لا کو لانے سے پہلے اس لا کے ذریعہ کسی چیز کی نفی کی جائے البتہ دوسرا لا جو اس کے مماثل ہو اس کے ذریعے نفی کرنا ممکن ہے۔ شارح نے مصنف کے قول بغیرہا میں اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ ہا ضمیر کا مرجع مشخصہ معینہ لا ہے نہ کہ اس کی نوع۔ فرمایا ہے کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ یوں کہا جائے "دأب الرجل الکریم ان لا یوذی غیرہ" کہ اس میں غیرہ کی ضمیر رجل کریم کی نوع کی طرف راجع نہیں ہے کہ آپ یہ کہیں کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ رجل کریم کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے اور پھر اس کے مفہوم سے یہ مطلب اخذ کریں کہ رجل کریم، رجل کریم کے علاوہ کو تو ایذا نہیں دیتا ہے البتہ رجل کریم کو ایذا دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ ہا ضمیر کا مرجع وہ متعینہ مشخصہ رجل کریم ہے اور مطلب یہ ہے کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی متعینہ ذات کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے وہ خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

وَيُجَامِعُ النَّفْيُ بِلَا الْعَاطِفَةِ الْأَخِيْرَيْنِ اَیْ اِنَّمَا وَالتَّقْدِيْمَ فَيُقَالُ

إِنَّمَا أَنَا تَمِيمِيٌّ لَا قَيْسِيٌّ وَهُوَ يَأْتِيْنِيْ لَا عَمْرٌو لِأَنَّ النَّفْيَ فِيْهِمَا أَيْ فِي الْأَخِيْرَيْنِ غَيْرُ مُصَرَّحٍ بِهِ كَمَا فِي النَّفْيِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ فَلَا يَكُوْنُ الْمَنْفِيُّ بِلَا الْعَاطِفَةِ مَنْفِيًّا بِغَيْرِهَا مِنْ أَدَوَاتِ النَّفْيِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ إِمْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجِيْءِ لَا عَمْرٌو فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْمَجِيْءِ عَنْ زَيْدٍ لٰكِنْ لَا صَرِيْحًا بَلْ ضِمْنًا وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ الصَّرِيْحُ إِيْجَابُ إِمْتِنَاعِ الْمَجِيْءِ عَنْ زَيْدٍ فَيَكُوْنُ لَا نَفْيًا لِذٰلِكَ الْإِيْجَابِ وَالتَّشْبِيْهُ بِقَوْلِهِ إِمْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجِيْءِ مِنْ جِهَةِ أَنَّ النَّفْيَ الضِّمْنِيَّ لَيْسَ فِيْ حُكْمِ النَّفْيِ الصَّرِيْحِ لَا مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْمَنْفِيَّ بِلَا الْعَاطِفَةِ مَنْفِيٌّ قَبْلَهَا بِالنَّفْيِ الضِّمْنِيِّ كَمَا فِيْ إِنَّمَا أَنَا تَمِيْمِيٌّ لَا قَيْسِيٌّ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِقَوْلِنَا إِمْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجِيْءِ عَلٰى نَفْيِ مَجِيْءِ عَمْرٍو لَا ضِمْنًا وَلَا صَرِيْحًا

ترجمہ اور جمع ہو جاتی ہے نفی بلائے عاطفہ اخیرین یعنی انما اور تقدیم کے ساتھ چنانچہ کہا جاتا ہے "انما انا تمیمی لا قیسی" اور "ہو یاتینی لا عمرو" اس لئے کہ ان دونوں میں یعنی اخیرین میں نفی صریح نہیں ہوتی ہے جیسا کہ نفی اور استثناء میں (نفی صریح ہوتی ہے) پس منفی بلائے عاطفہ اس کے علاوہ دوسرے ادوات کے ذریعہ منفی نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "امتنع زید عن المجیٔ لا عمرو" کیونکہ یہ زید سے مجیٔ کی نفی پر دلالت تو کرتا ہے لیکن صریح نہیں بلکہ ضمناً (دلالت کرتا ہے) (کیونکہ) اس کے صریح معنی زید سے امتناع مجی کو واجب کرنا ہے پس لا اسی ایجاب کی نفی کے لئے ہوگا اور اس کے قول امتنع زید عن المجیٔ کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریح کے حکم میں نہیں ہے نہ اس اعتبار سے کہ منفی بلا عاطفہ نفی ضمنی کے ساتھ لا سے پہلے منفی ہے جیسا کہ انما انا تمیمی لا قیسی میں ہے اس لئے کہ ہمارے قول امتنع زید عن المجیٔ کی مجیٔ عمرو کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے نہ ضمنی اور نہ صریح۔

تشریح یہ عبارت ماقبل کے ساتھ مربوط ہے اور حاصل یہ ہے کہ قصر کے طرق اربعہ کے درمیان اختلاف کی تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا عاطفہ، نفی اور استثناء کے ساتھ تو جمع نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل مع الدلیل سابق میں بیان کی جاچکی ہے البتہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال رہے کہ جس صورت میں لا عاطفہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوگا ـــــــ

ـــــــ اس صورت میں حصر بالاتفاق انما اور تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ عطف بلا کی طرف یعنی یہ کہا جائے گا کہ حصر انما اور تقدیم کی وجہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ عطف بلا کی وجہ سے البتہ عطف بلا اس کے لئے تاکید ہوگا اور اگر انما اور تقدیم جمع ہو جائیں تو اس صورت میں اختلاف ہے شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ انما کی طرف اور سید شریف

جرجانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر انما کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ تقدیم کی طرف ان دونوں حضرات کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ تفتازانی تقدیم کو حصر کا اقوی سبب قرار دیتے ہیں اور سید صاحب انما کو اقوی سبب قرار... دیتے ہیں بہر حال فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ نفی بلا عاطفہ، انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔ انما کے ساتھ جمع ہونے کی مثال انما انا تمیمی لا قیسی ہے کیونکہ اس مثال میں کلمہ انما اور لائے عاطفہ دونوں مذکور ہیں۔ اور تقدیم کے ساتھ جمع ہونے کی مثال "ہو یاتینی لا عمرو" ہے اس طور پر کہ ہو فاعل معنوی فعل پر مقدم ہے اور بعد میں لا عاطفہ مذکور ہے۔ رہا یہ سوال کہ انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کے جواز پر دلیل کیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ ہم نے نفی اور استثناء کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کے عدم جواز پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ لا سے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں یہ شرط موجود ہے اس طور پر کہ انما اور تقدیم میں نفی تو ہوتی ہے مگر صریحی نہیں ہوتی جیسا کہ نفی اور استثناء میں صریحی نفی ہوتی ہے بلکہ ضمنی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں یہ لازم نہیں آئے گا کہ منفی بلا عاطفہ لا سے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی ہے اور جب یہ لازم نہیں آیا تو منفی بلا عاطفہ کی شرط پائی گئی اور جب انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں منفی بلا عاطفہ کی شرط پائی گئی تو انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے ساتھ لا عاطفہ کا جمع ہونا جائز ہے۔ شارح کی عبارت "فلا یکون المنفی بلا العاطفۃ منفیا بغیرہا من ادوات النفی" سے اور احقر کی تحریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نفی صریحی، نفی ضمنی کے حکم میں نہیں ہے اس لئے کہ نفی ضمنی کے ساتھ تو نفی بلا عاطفہ جمع ہوسکتی ہے لیکن نفی صریحی کے ساتھ نفی بلا عاطفہ جمع نہیں ہوسکتی ہے مصنف رح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دو مثالوں میں انما اور تقدیم کی وجہ سے ضمناً نفی کا حصول ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے "امتنع زید عن المجیٔ لا عمرو" کیونکہ یہ کلام بھی زید سے مجیٔ کے انتفاء پر ضمناً دلالت کرتا ہے صراحۃً دلالت نہیں کرتا۔ اس کے کلام کے صریحی معنی تو امتناع مجیٔ عن زید کو ثابت کرنا ہے۔ شارح کی اس عبارت میں قلب ہے کیونکہ اصل عبارت اس طرح ہے امتناع زید عن المجیٔ جیسا کہ متن کی عبارت سے واضح ہے مطلب یہ ہے کہ اس کلام کے صریحی معنی مجیٔ سے امتناع زید کو ثابت کرنا ہے اگرچہ یہ کلام انتفاء مجیٔ عن زید کو بھی متضمن ہے۔ الحاصل جب اس کلام کے صریحی معنی امتناع مجیٔ عن زید کو ثابت کرنا ہے تو لا عمرو کا لا اس اثبات کی نفی کے لئے ہوگا اور اگر نفی کی صراحت کردی جائے اور یوں کہا جائے لم یجیٔ زید تو اس کے بعد لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ لا نفی کی نفی کے لئے ہوگا اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے پس یہ لا اثبات کے لئے ہوگا حالانکہ لا نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے

نہ کہ اثبات کے لئے الحاصل جس طرح یہ کلام ضمناً نفی پر دلالت کرتا ہے صراحتاً نہیں اسی طرح کلمہ انما اور تقدیم بھی ضمناً نفی پر دلالت کرتے ہیں صراحتہً دلالت نہیں کرتے۔ شارح کہتے ہیں کہ "انما انا تمیمی لاقیسی" اور "ہو یاتینی" کو "امتنع زید عن المجیٔ" کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی گئی ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ عطف بلا کو نفی ضمنی کے ساتھ تو جمع کرنا صحیح ہے نفی صریحی کے ساتھ جمع کرنا صحیح نہیں ہے بہر حال اس کلام کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے اس اعتبار سے تشبیہ نہیں ہے کہ منفی بلا عاطفہ، لا سے پہلے نفی ضمنی کے ساتھ منفی ہے جیسا کہ انما انا تمیمی لاقیسی میں منفی بلا عاطفہ لا سے پہلے نفی ضمنی کے ساتھ منفی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مصنف کا قول "امتنع زید عن المجیٔ" بغیر لاعمرو کے مجیٔ عمرو کی نفی پر نہ ضمناً دلالت کرتا ہے اور نہ صراحتاً اور جب ایسا ہے تو منفی بلا عاطفہ (لاعمرو) لا سے پہلے بالکل منفی نہ ہوگا نہ نفی ضمنی کے ساتھ اور نہ نفی صریحی کے ساتھ۔

قَالَ السَّکَّاکِیُّ شَرْطُ مُجَامَعَتِهٖ اَیْ مُجَامَعَۃِ النَّفْیِ بِلَا الْعَاطِفَۃِ لِلثَّالِثِ اَیْ اِنَّمَا اَنْ لَّا یَکُوْنَ الْوَصْفُ مُخْتَصًّا بِالْمَوْصُوْفِ لِتَحْصِیْلِ الْفَائِدَۃِ نَحْوُ اِنَّمَا یَسْتَجِیْبُ الَّذِیْنَ یَسْمَعُوْنَ فَاِنَّهٗ یَمْتَنِعُ اَنْ یُّقَالَ لَا الَّذِیْنَ لَا یَسْمَعُوْنَ لِاَنَّ الْاِسْتِجَابَۃَ لَا تَکُوْنُ اِلَّا مِمَّنْ یَسْمَعُ بِخِلَافِ اِنَّمَا یَقُوْمُ زَیْدٌ لَا عَمْرٌو اِذِ الْقِیَامُ لَیْسَ مِمَّا یَخْتَصُّ بِزَیْدٍ وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ لَا تَحْسُنُ اَیْ مُجَامَعَتُهٗ لِلثَّالِثِ فِی الْوَصْفِ الْمُخْتَصِّ کَمَا تَحْسُنُ فِیْ غَیْرِهٖ وَهٰذَا اَقْرَبُ اِلَی الصَّوَابِ اِذْ لَا دَلِیْلَ عَلَی الْاِمْتِنَاعِ عِنْدَ قَصْدِ زِیَادَۃِ التَّحْقِیْقِ وَالتَّاکِیْدِ۔

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ نفی بلا عاطفہ کے ثالث یعنی انما کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو فائدہ کو حاصل کرنے کے لئے جیسے "انما یستجیب الذین یسمعون" اس لئے کہ "لا الذین لایسمعون" کہنا ممتنع ہے کیونکہ استجابت نہیں ہوگی مگر اس کی طرف سے جو سنتا ہو برخلاف "انما یقوم زید لاعمرو" کے اس لئے کہ قیام ایسی چیز نہیں جو زید کے ساتھ مختص ہو۔ اور شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ نفی بلا کو ثالث (انما) کے ساتھ وصف مختص میں جمع کرنا اتنا اچھا نہیں ہے جتنا کہ اس کے غیر میں بہتر ہے اور یہ ہی اقرب الی الصواب ہے کیونکہ زیادتی تحقیق اور تاکید کے ارادہ کے وقت امتناع پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے نفی بلا عاطفہ کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے ایک شرط بیان کی ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف میں وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو یعنی وہ وصف جس کا موصوف پر حصر کیا گیا ہے موصوف کے ساتھ اس طرح مختص نہ ہو کہ اس موصوف کے علاوہ میں نہ پایا جائے جیسے "انما تمیمی انا" میں وصف یعنی تمیمیت موصوف یعنی متکلم کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ دوسرے لوگ بھی تمیمی ہیں پس یہاں چونکہ عدم اختصاص کی شرط موجود ہے اس لئے عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کرکے یوں کہا جا سکتا ہے انما تمیمی انا لا غیری (میں ہی تمیمی ہوں میرے علاوہ نہیں) اور یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کا فائدہ حاصل ہو اس طور پر کہ جب وصف، موصوف کے ساتھ مختص نہیں ہوگا تو وصف کا موصوف مذکور کے علاوہ میں پایا جانا بھی ممکن ہوگا مگر جب لا عاطفہ لا کر موصوف مذکور کے علاوہ کی نفی کر دی جائے گی تو مخاطب کو یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ وہ کلام سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ یہ وصف، موصوف مذکور میں تو پایا جاتا ہے مگر موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا چنانچہ اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہوگا تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ وصف جب موصوف مذکور کے ساتھ مختص ہوگا تو مخاطب اس اختصاص کی وجہ سے اس بات پر متنبہ ہو جائے گا کہ یہ وصف، موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں کلمہ انما کا لانا کافی ہوگا اس کے ساتھ کلمہ لا کو جمع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا الحاصل علامہ سکاکی نے تحصیل فائدہ کے پیش نظر عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو۔ مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ اس کی مثال کہ اگر وصف موصوف کے ساتھ مختص ہو تو انما کے ساتھ نفی بلا کو لانا صحیح نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "انما یستجیب الذین یسمعون" یہاں لا الذین لا یسمعون کہنا ممتنع ہے۔ کیونکہ وصف استجابت (قبول کرنا) الذین یسمعون (سننے والوں) کے ساتھ مختص ہے اسلئے کہ قبول وہ ہی کر سکتا ہے جو بات سنتا ہے اور جس میں سننے کی صلاحیت نہیں یا صلاحیت تو ہے مگر سنتا نہیں ہے وہ کیا خاک قبول کرے گا الحاصل انما یستجیب الذین یسمعون کہنے سے مخاطب کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ وصف استجابت الذین لا یسمعون (غیر سامعین) سے منتفی ہے اور جب بغیر عطف بلا کے یہ بات معلوم ہوگئی تو الذین یسمعون کے بعد لا الذین لا یسمعون کہنا کلام میں حشو اور بے فائدہ ہوگا اور بے فائدہ ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر کرنا ممتنع ہوگا اس کے برخلاف انما یقوم زید لا عمرو کہنا صحیح ہے کیونکہ یہاں وصف قیام، موصوف (زید) کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ یہ وصف جس طرح زید میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

آپ اس پر توجہ دیں کہ سکاکی نے جو یہ کہا ہے کہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو تو یہ قصر صفت علی الموصوف کے اعتبار سے شرط ہے جیسا کہ خادم

نے اپنی تشریح میں اس کی تصریح کی ہے رہا قصر موصوف علی الصفت تو اس کے اعتبار سے اگرچہ مصنف نے شرط بیان نہیں کی ہے مگر یہ شرط معتبر یہاں بھی ہے یعنی قصر موصوف علی الصفت میں نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کی شرط یہ ہے کہ موصوف، وصف کے ساتھ مختص نہ ہو چنانچہ اگر موصوف وصف کے ساتھ مختص ہوگا تو لاعاطفہ کو انما کے ساتھ جمع کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ انما التقی متبع مناہج السنۃ لاالبدعۃ (متقی سنت کا اتباع کرنے والا ہی ہے نہ کہ بدعت کا اتباع کرنے والا) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (متقی) وصف (متبع مناہج السنۃ) کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح انما الزمن قاعد لا قائم (اپاہج بیٹھا ہی ہے کھڑا نہیں ہے) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (زمن) وصفِ تعود کے ساتھ مختص ہے مصنف رحہ کہتے ہیں کہ شرطِ مذکور علامہ سکاکی کے نزدیک اگرچہ شرطِ صحت ہے یعنی بغیر اس شرط کے نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع ہونا صحیح نہیں ہے لیکن شیخ عبدالقاہر کے نزدیک شرطِ مذکور، شرطِ حسن ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہو اور قصر موصوف علی الصفت میں موصوف وصف کے ساتھ مختص ہو تو نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع کرنا جائز تو ہوگا مگر بہتر اور حسن نہیں ہوگا اور عدم اختصاص کی صورت میں ان دونوں کا اجتماع بہتر اور حسن ہوگا مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ شیخ کا قول اقرب الی الصواب ہے اور وجہ یہ ہے کہ اگر متکلم کا ارادہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی مزید تحقیق اور تاکید کرنا ہو تو اس وقت نفی بلاعاطفہ اور انما کے اجتماع کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے دراصل شارح کا قول اذلا دلیل الخ سکاکی کے قول پر رد کرنا ہے اس طور پر کہ سکاکی نے کہا ہے کہ اختصاص کی صورت میں انما کے ساتھ لا عاطفہ کو ذکر کرنے میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا لہذا اس صورت میں عدمِ فائدہ کی وجہ سے لا عاطفہ اور انما کا اجتماع ممتنع ہوگا مگر ہم کہتے ہیں کہ اختصاص کی صورت میں بھی فائدہ حاصل ہوگا اور وہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید ہے یعنی اگر محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید مقصود ہو تو اختصاص کے باوجود انما کے ساتھ لا عاطفہ کا ذکر کرنا ضروری ہوگا کیونکہ اس کے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شیخ کا کلام تو لا عاطفہ کے اثبات کی شہادت دیتا ہے یعنی شیخ کا کلام تو اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کے باوجود لا عاطفہ کو انما کے ساتھ ذکر کیا جائے ثابت اور باقی رکھا جائے اور سکاکی کا کلام نفی کی شہادت دیتا ہے یعنی سکاکی کا کلام اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کی صورت میں لا عاطفہ کو انما کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے اور اس کو ثابت اور باقی نہ رکھا جائے۔ الحاصل شیخ کا کلام شہادتِ اثبات پر مبنی ہے اور سکاکی کا کلام شہادت نفی پر مبنی ہے اور شہادتِ اثبات کو چونکہ شہادتِ نفی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے شیخ کا کلام سکاکی کے کلام کے مقابلہ میں راجح ہے۔

❖ ❖ ❖

وَاَصْلُ الثَّانِیْ اَیِ الْوَجْهُ الرَّابِعُ مِنْ وُجُوْهِ الْاِخْتِلَافِ اَنَّ اَصْلَ النَّفْیِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ اَنْ یَّکُوْنَ مَا اسْتُعْمِلَ لَهٗ اَیِ الْحُکْمُ الَّذِیْ اسْتُعْمِلَ فِیْهِ النَّفْیُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ مِمَّا یَجْهَلُهُ الْمُخَاطَبُ وَیُنْکِرُهٗ بِخِلَافِ الثَّالِثِ اَیْ اِنَّمَا فَاِنَّ اَصْلَهٗ اَنْ یَّکُوْنَ الْحُکْمُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِیْهِ مِمَّا یَعْلَمُهُ الْمُخَاطَبُ وَلَا یُنْکِرُهٗ کَذَا فِی الْاِیْضَاحِ نَقْلًا عَنْ دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ

ترجمہ اور ثانی کی اصل یعنی وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی اور استثنار کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جس میں نفی اور استثنار استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو کہ اس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس کا منکر ہو برخلاف ثالث یعنی انما کے کیونکہ اس کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جس میں انما استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو جس سے مخاطب واقف ہو اور مخاطب اس کا منکر نہ ہو ایضاح میں دلائل الاعجاز سے ایسا ہی منقول ہے ۔

تشریح قصر کے چار طریقوں کے درمیان وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ قصر کے دوسرے طریقہ یعنی نفی اور استثنار کی اصل یہ ہے کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں کیا جائے گا جس سے مخاطب ناواقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی ہو اس کے برخلاف تیسرا طریقہ یعنی انما کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں ہوگا جس سے مخاطب واقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ مصنف تلخیص نے دلائل الاعجاز سے نقل کر کے ایضاح میں اسی طرح ذکر کیا ہے ۔

وَفِیْهِ بَحْثٌ لِاَنَّ الْمُخَاطَبَ اِذَا کَانَ عَالِمًا بِالْحُکْمِ وَلَمْ یَکُنْ حُکْمُهٗ مَشُوْبًا بِخَطَاءٍ لَمْ یَصِحَّ الْقَصْرُ بَلْ لَا یُفِیْدُ الْکَلَامُ سِوٰی لَازِمِ الْحُکْمِ وَجَوَابُهٗ اَنَّ مُرَادَهُمْ اَنَّ اِنَّمَا یَکُوْنُ لِخَبَرٍ مِنْ شَانِهٖ اَنْ لَا یَجْهَلَهُ الْمُخَاطَبُ وَلَا یُنْکِرُهٗ حَتّٰی اَنَّ اِنْکَارَهٗ یَزُوْلُ بِاَدْنٰی تَنْبِیْهٍ لِعَدَمِ اِصْرَارِهٖ عَلَیْهِ وَعَلٰی هٰذَا یَکُوْنُ مُوَافِقًا لِمَا فِی الْمِفْتَاحِ

ترجمہ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ مخاطب جب عالم بالحکم ہو اور اس کے حکم میں غلطی کا شائبہ بھی نہ ہو تو قصر صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام سوائے لازم حکم کے کسی چیز کا فائدہ نہ دیگا اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ انما ایسی خبر کے لئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے ناواقف نہ ہو اور نہ اس کا منکر ہو یہاں تک کہ اس کا انکار ادنی تنبیہ سے زائل ہو جائے کیونکہ

وہ اس پر مصر نہیں ہے اور اس تاویل کی بنا پر یہ اس کے موافق ہوگا جو مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ انما کی صورت میں جب مخاطب کو حکم معلوم ہے اور وہ اس کا منکر نہیں ہے اور نہ اس حکم میں غلطی کا کوئی شائبہ ہے تو ایسی صورت میں قصر ہی صحیح نہ ہوگا بلکہ متکلم کا کلام سوائے لازم حکم کے اور کسی چیز کا فائدہ نہ دیگا یعنی صرف اس بات کا فائدہ دیگا کہ متکلم بھی اس حکم کو جانتا ہے اور جب اس صورت میں قصر صحیح نہیں ہے تو کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا اور جب اس صورت میں کلمہ انما کا استعمال صحیح نہیں ہے تو مصنف رح کا بخلاف الثالث کہہ کر یہ فرمانا کیسے صحیح ہوگا کہ کلمہ انما ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جو حکم مخاطب کو معلوم بھی ہو اور وہ اس کا منکر بھی نہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ بخلاف الثالث سے مصنف رح اور اس کے رفقاء کی مراد یہ ہے کہ کلمہ انما ایسی خبر اور ایسے حکم کے لئے استعمال ہوتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہئے اور اس کا منکر نہ ہونا چاہئے اگرچہ وہ ناواقف ہے اور بالفعل اس کا منکر ہے پس چونکہ وہ اپنے انکار پر مصر نہیں ہے اس لئے معمولی سی تنبیہ کرنے سے اس کا انکار زائل ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جواب سے ہمارا کلام مفتاح العلوم کے کلام کے موافق ہو جائے گا کیونکہ مفتاح العلوم میں بھی یہ ہی کہا گیا ہے کہ بالفعل جہل اور انکار ضروری ہے یعنی کلمہ انما کے استعمال کے لئے ضروری ہے کہ مخاطب اس حکم سے بالفعل جاہل بھی ہو اور اس کا منکر بھی ہو اور جواب دیتے ہوئے یہ ہی ہم نے کہا ہے۔

كَقَوْلِكَ لِصَاحِبِكَ وَقَدْ رَأَيْتَ شَبَحًا مِنْ بَعِيْدٍ مَا هُوَ إِلَّا زَيْدٌ إِذَا اِعْتَقَدَهُ غَيْرَهُ أَيْ إِذَا اِعْتَقَدَ صَاحِبُكَ ذٰلِكَ الشَّبَحَ غَيْرَ زَيْدٍ مُصِرًّا عَلَى هٰذَا الْاِعْتِقَادِ۔

ترجمہ جیسے تیرا قول اپنے ساتھی سے حال یہ کہ تو نے دور سے ایک شخص کو دیکھا، "ماہو الا زید" جب کہ تیرا ساتھی اس شخص کے بارے میں اس کا معتقد ہو کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس اعتقاد پر مُصر ہو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ اس کی مثال کہ نفی اور استثناء ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس حکم کا منکر ہو یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کو دور سے آتا ہوا دیکھ کر اپنے مخاطب سے کہا "ماہو الا زید" اور وہ مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ آنے والا شخص زید کے علاوہ ہے اور وہ اپنے اس اعتقاد پر مُصر بھی ہو پس مخاطب چونکہ اس کا معتقد ہے کہ آنیوالا شخص زید کے علاوہ ہے اس لئے وہ ماہو الا زید کے حکم سے ناواقف ہوا اور چونکہ وہ اپنے اس اعتقاد پر مُصر بھی ہے اس لئے اس حکم کا منکر ہوا۔

وَقَدْ يُنَزَّلُ الْمَعْلُوْمُ مَنْزِلَةَ الْمَجْهُوْلِ لِاعْتِبَارٍ مُنَاسِبٍ فَيُسْتَعْمَلُ لَهُ اَیْ لِذٰلِكَ الْمَعْلُوْمِ اَلثَّانِیْ اَیِ النَّفْیُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ اِفْرَادًا اَیْ حَالَ كَوْنِهٖ قَصْرَ اِفْرَادٍ نَحْوُ وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ اَیْ مَقْصُوْرٌ عَلَی الرِّسَالَةِ لَا يَتَعَدَّاهَا اِلَی التَّبَرُّءِ مِنَ الْهَلَاكِ فَالْمُخَاطَبُوْنَ وَهُمُ الصَّحَابَةُ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ كَانُوْا عَالِمِيْنَ بِكَوْنِهٖ مَقْصُوْرًا عَلَی الرِّسَالَةِ غَيْرَ جَامِعٍ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالتَّبَرُّءِ عَنِ الْهَلَاكِ لٰكِنَّهُمْ لَمَّا كَانُوْا يَعُدُّوْنَ هَلَاكَهٗ اَمْرًا عَظِيْمًا نُزِّلَ اِسْتِعْظَامُهُمْ هَلَاكَهٗ مَنْزِلَةَ اِنْكَارِهِمْ اِيَّاهُ اَیِ الْهَلَاكَ فَاسْتُعْمِلَ لَهُ النَّفْیُ وَ الْاِسْتِثْنَاءُ وَالْاِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ هُوَ الْاِشْعَارُ بِعِظَمِ هٰذَا الْاَمْرِ فِیْ نُفُوْسِهِمْ وَشِدَّةِ حِرْصِهِمْ عَلٰی بَقَائِهٖ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ اور کبھی اعتبار مناسب کی وجہ سے امر معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے پھر اس معلوم میں ثانی یعنی نفی اور استثناء استعمال کیا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ ثانی قصر افراد ہو جیسے "ما محمد الا رسول" یعنی محمد رسالت پر منحصر ہیں۔ ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہیں پس مخاطب یعنی صحابہ اس کو جانتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر منحصر ہیں رسالت اور ہلاکت سے بری ہونے کو جمع کرنے والے نہیں ہیں لیکن وہ آپ کی ہلاکت کو چونکہ امر عظیم خیال کرتے تھے اس لئے ان کے استعظام ہلاکت کو ان کے انکار ہلاکت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پھر اس میں نفی اور استثناء استعمال کیا گیا اور اعتبار مناسب اس بات کی خبر دینا ہے کہ یہ امر ان کے دلوں میں بہت بڑا ہے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بقاء کے بہت زیادہ خواہش مند ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی ایسے امر معتبر کی وجہ سے جو مقام کے مناسب ہو حکم معلوم کو حکم مجہول کے مرتبہ میں اتار کر اس میں نفی اور استثناء کو استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے قصر افراد کی صورت میں "ما محمد الا رسول" کہ اس مثال میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر منحصر ہیں اور موت سے بچنے کی طرف متجاوز نہیں ہیں یہاں متکلم تو حق جل مجدہٗ ہیں اور مخاطب صحابہ ہیں اور صحابہ گو اس بات کو جانتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے رسولوں کی طرح ایک رسول ہیں موت سے آپ کو بھی مفر نہیں ہے یعنی موت آپ پر بھی طاری ہو گی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رسالت اور موت سے نجات کو جامع نہیں ہیں بلکہ رسالت اور موت کو جامع ہیں کیونکہ صحابہ کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا کہ آپ کو موت نہیں آئے گی مگر چونکہ حضرات صحابہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کو ایک امر عظیم خیال

کرتے تھے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس بات کو کہ وہ نبی کی موت کو امر عظیم سمجھتے تھے ان کے انکار اور جہل کے مرتبہ میں اتار لیا یعنی ایسا سمجھ لیا گیا گویا وہ آپ کی موت سے ناواقف ہیں اور اس کے منکر ہیں اور مخاطب کے حکم سے ناواقف اور اس کے منکر ہونے کی صورت میں چونکہ نفی اور استثناء کو استعمال کیا جاتا ہے اس لئے یہاں اللہ تعالیٰ نے نفی اور استثناء استعمال کرتے ہوئے "ما محمد الا رسول" فرمایا اور وہ امر معتبر جو مقام رسالت کے مناسب ہے اور جس کی وجہ سے ایک معلوم چیز کو مجہول کے مرتبہ میں اور استعظام موت کو انکار موت کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے اس بات کی خبر دینا ہے کہ حضرات صحابہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کو ایسا امر عظیم سمجھتے تھے جس کا وقوع نہ ہونا چاہئے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بقاء حیات کے بہت زیادہ حریص اور آرزومند تھے۔ پس اسی شدت حرص اور بقاء حیات کی آرزو کی وجہ سے ان کے استعظام موت کو ان کے جہل اور انکار کے مرتبہ میں اتار لیا ہے۔

اَوْ قَلْبًا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِفْرَادًا نَحْوُ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَالْمُخَاطَبُوْنَ وَهُمُ الرُّسُلُ صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ لَمْ يَكُوْنُوْا جَاهِلِيْنَ بِكَوْنِهِمْ بَشَرًا وَلَا مُنْكِرِيْنَ لِذٰلِكَ لٰكِنَّهُمْ نُزِّلُوْا مَنْزِلَةَ الْمُنْكِرِيْنَ لِاِعْتِقَادِ الْقَائِلِيْنَ وَهُمُ الْكُفَّارُ اَنَّ الرَّسُوْلَ لَا يَكُوْنُ بَشَرًا مَعَ اِصْرَارِ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلٰى دَعْوَى الرِّسَالَةِ فَنَزَّلَهُمُ الْقَائِلُوْنَ مَنْزِلَةَ الْمُنْكِرِيْنَ لِلْبَشَرِيَّةِ لِمَا اعْتَقَدُوْا اِعْتِقَادًا فَاسِدًا مِنَ التَّنَافِيْ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالْبَشَرِيَّةِ فَقَلَبُوْا هٰذَا الْحُكْمَ وَقَالُوْا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا اَيْ اَنْتُمْ مَقْصُوْرُوْنَ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ لَيْسَ لَكُمْ وَصْفُ الرِّسَالَةِ تَدَّعُوْنَهَا

ترجمہ یا قلباً (یہ) مصنف کے قول افراداً پر معطوف ہے جیسے "ان انتم الا بشر مثلکم" پس مخاطب تو وہ رسول ہیں جو اپنے بشر ہونے سے ناواقف نہ تھے اور نہ اس کے منکر تھے لیکن ان کو منکرین کے مرتبہ میں اتار لیا گیا کیونکہ قائلین یعنی کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا ہے۔ باوجودیکہ مخاطبین دعوی رسالت پر مصر ہیں پس قائلین نے ان کو بشریت کا انکار کرنے والوں کے مرتبہ میں اتار لیا ہے کیونکہ وہ رسالت اور بشریت کے درمیان منافات کے ایک غلط عقیدے کے معتقد تھے لہٰذا انہوں نے یہ حکم بدل ڈالا اور کہا "ان انتم الا بشر مثلنا" یعنی تم بشریت پر منحصر ہو تمہارے لئے وصف رسالت ثابت نہیں جس کے تم مدعی ہو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر کا وہ موقعہ جس میں معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر نفی اور استثناء کو استعمال کیا جاتا ہے یا تو وہ قصر افراد کی صورت میں ہوگا جیساکہ گذشتہ سطور

میں بیان کیا گیا ہے اور یا قصر قلب کی صورت میں ہوگا جیسا کہ کفار نے انبیاء علیہم السلام کو مخاطب کرتے ہوئے "ان انتم الابشر" مثلنا کہا اس قول کے قائل تو کفار ہیں۔ اور مخاطب انبیاء علیہم السلام ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اپنے بشر ہونے کا نہ انکار کرتے تھے اور نہ اس سے جاہل تھے۔ مگر چونکہ کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ نبی فرشتہ تو ہو سکتا ہے مگر بشر نبی نہیں ہو سکتا یعنی نبوت اور بشریت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں اور ہر انبیاء علیہم السلام اپنے دعویٰ رسالت پر مصر تھے جو کفار کے گمان کے مطابق بشریت کی نفی کرتا ہے اس لئے کفار نے اپنے اس اعتقاد فاسد کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام کو منکرین بشریت کے مرتبہ میں اتار لیا اور ان کے سامنے جو کلام قصری پیش کیا اس میں نفی اور استثناء کا استعمال کیا اور کفار چونکہ بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا عقیدہ رکھتے تھے اور انبیاء رسالت کے مدعی تھے جو کفار کے خیال میں بشریت کے منافی ہے اس لئے کفار نے بصورت قصر قلب اس حکم رسالت کو جو ان کے خیال میں منافی بشریت ہے بدل دیا اور کہا کہ تم بشر ہو رسول نہیں ہو۔

وَلَمَّا كَانَ هٰهُنَا مَظِنَّةُ سُؤَالٍ وَهُوَ اَنَّ الْقَائِلِيْنَ قَدْ اِدَّعَوُا التَّنَافِيَ بَيْنَ الْبَشَرِيَّةِ وَالرِّسَالَةِ وَقَصَرُوا الْمُخَاطَبِيْنَ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ وَ الْمُخَاطَبُوْنَ قَدْ اِعْتَرَفُوْا بِكَوْنِهِمْ مَقْصُوْرِيْنَ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ حَيْثُ قَالُوْا اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ فَكَاَنَّهُمْ سَلَّمُوْا اِنْتِفَاءَ الرِّسَالَةِ عَنْهُمْ اَشَارَ اِلٰى جَوَابِهٖ بِقَوْلِهٖ وَقَوْلُهُمْ اَيْ قَوْلُ الرُّسُلِ الْمُخَاطَبِيْنَ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ مِنْ بَابِ مُجَارَاةِ الْخَصْمِ وَاِرْخَاءِ الْعِنَانِ اِلَيْهِ بِتَسْلِيْمِ بَعْضِ مُقَدِّمَاتِهٖ لِيَعْثُرَ الْخَصْمُ مِنَ الْعِثَارِ وَهُوَ الزَّلَّةُ وَاِنَّمَا يُفْعَلُ ذٰلِكَ حَيْثُ يُرَادُ تَبْكِيْتُهٗ اَيْ اِسْكَاتُ الْخَصْمِ وَاِلْزَامُهٗ لَا لِتَسْلِيْمِ اِنْتِفَاءِ الرِّسَالَةِ فَكَاَنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّ مَا ادَّعَيْتُمْ مِنْ كَوْنِنَا بَشَرًا فَحَقٌّ لَا نُنْكِرُهٗ وَلٰكِنْ هٰذَا لَا يُنَافِيْ اَنْ يَّمُنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا بِالرِّسَالَةِ فَلِهٰذَا اَثْبَتُوا الْبَشَرِيَّةَ لِاَنْفُسِهِمْ وَاَمَّا اِثْبَاتُهَا بِطَرِيْقِ الْقَصْرِ فَلِيَكُوْنَ عَلٰى وَفْقِ كَلَامِ الْخَصْمِ

ترجمہ اور چونکہ یہاں ایک سوال ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ قائلین نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا دعویٰ کیا ہے اور مخاطبین کو بشریت پر منحصر کیا ہے اور مخاطبین نے اپنے بشریت پر منحصر ہونے کا اعتراف کر لیا ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے ان نحن الا بشر مثلکم پس (گویا)

انھوں نے اپنے سے رسالت کے منتفی ہونے کو تسلیم کرلیا ہے مصنف نے اس کے جواب کیطرف اپنے قول دقولہم سے اشارہ کیا ہے یعنی رسول جو مخاطب ہیں ان کا قول " ان نحن الا بشر مثلکم " مقابل کو ڈھیل دینے اور اس کے بعض مقدمات کو تسلیم کرکے اس کی رسی کو ڈھیلا کرنے کے قبیل سے ہے تاکہ مقابل پھسل جائے (یعثر) عثار سے ماخوذ ہے اور وہ پھسلنا ہے اور یہ وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو نہ کہ انتفاء رسالت کو تسلیم کرنے کے لئے گویا رسولوں نے کہا ہمارے بشر ہونے کا جو کچھ تم نے دعویٰ کیا وہ صحیح ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ ہم پر رسالت کے ساتھ احسان کرے پس اسی وجہ سے رسولوں نے اپنے لئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اس کو بطریق قصر ثابت کرنا تاکہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے ۔

تشریح شارح علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کفار نے بشریت اور رسالت کے درمیان جو منافات کا دعویٰ کیا ہے اور رسولوں کو بشریت پر منحصر کیا ہے یہ صرف کفار ہی کا اعتقاد نہیں ہے بلکہ رسولوں کو بھی یہ بات تسلیم ہے کہ بشریت اور رسالت دونوں جمع نہیں ہوسکتی ہیں یہ ہی وجہ ہے کہ انھوں نے کفار کے جواب میں اپنی بشریت کا بصورتِ قصر اعتراف کیا ہے چنانچہ کہا ہے " ان نحن الا بشر مثلکم " اور جب رسول بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور بصورتِ قصر اپنے بشر ہونے کے معترف ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کرلیا ہے جیسا کہ کفار کا عقیدہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی رسول، نہ تو بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور نہ ہی انھوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کیا ہے کیونکہ ہر رسول نے اپنے زمانہ میں " انی رسول اللہ " کا دعویٰ کیا ہے اور ہر موقعہ پر اپنے بشر ہونے کا اعتراف کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا یہ قول " ان نحن الا بشر مثلکم " مجاراتِ خصم کے قبیل سے ہے رسول نہ ہونے کو تسلیم کرنے کے قبیل سے نہیں ہے ۔ مجارات جری سے ہے معنی ہیں جاری ہونا چلنا ۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اپنے خصم اور مقابل کے بعض مقدمات کو اس غرض سے تسلیم کرے کہ اسے پھسلا دیا جائے یعنی اس کو اس کے دعوے اور موقف سے ہٹا دیا جائے ۔ اسی کو ارخاء عنان (رسی کو ڈھیلا کرنا) کہتے ہیں اور مجاراتِ خصم کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو ۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ انبیاء علیہم السلام فرماتے ہیں کہ تمھارا یہ دعویٰ کہ ہم بشر ہیں تسلیم ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں تمھارا یہ دعویٰ بالکل برحق اور واقع کے مطابق ہے لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم پر احسان فرماکر ہمکو رسول بنادے لہٰذا ہم بشر بھی ہیں اور رسول بھی ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسی عدمِ منافات کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام نے اپنے لئے بشریت ثابت کی ہے " واما اثباتہا بطریق القصر " سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام

کا مقصود اپنے اس کلام سے اپنے لئے بشریت کو ثابت کرنا ہے رسالت وغیرہ کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس جگہ باب مجارات میں نحن بشر مثلکم کہنا کافی تھا نفی اور استثنار لاکر حصر کرنے کی کیا ضرورت تھی ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے یہ کلام بصورتِ قصر اس لئے نہیں فرمایا ہے کہ انھوں نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کو تسلیم کرلیا ہے بلکہ اس لئے فرمایا ہے تاکہ ہمارا یہ کلام صورۃً مقابل کے کلام کے موافق ہوجائے اور اس میں مشاکلتِ صوری پیدا ہوجائے یعنی جس طرح کفار نے "ان انتم الا بشر مثلنا" بصورت قصر ذکر فرمایا تھا اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے بھی "ان نحن الا بشر مثلکم" بصورتِ قصر ذکر فرمادیا۔ اگرچہ ان کے کلام میں حصر اور قصر مراد نہیں ہے بلکہ اپنے لئے صرف بشریت کو ثابت کرنا مقصود ہے رسالت یا کسی دوسری چیز کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے ۔

وَكَقَوْلِكَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ كَقَوْلِكَ لِصَاحِبِكَ وَهٰذَا اِمْثَالٌ لِاَصْلِ اِنَّمَا اَيِ الْاَصْلُ فِيْ اِنَّمَا اَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيْمَا لَا يُنْكِرُهُ الْمُخَاطَبُ كَقَوْلِكَ اِنَّمَا هُوَ اَخُوْكَ لِمَنْ يَعْلَمُ ذٰلِكَ وَيُقِرُّ بِهٖ وَاَنْتَ تُرِيْدُ اَنْ تُرَقِّقَهٗ عَلَيْهِ اَيْ تَجْعَلُ مَنْ يَعْلَمُ ذٰلِكَ رَقِيْقًا مُشْفِقًا عَلٰى اَخِيْهِ وَالْاَوْلٰى بِنَاءً عَلٰى مَا ذَكَرْنَا اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْمِثَالُ مِنَ الْاِخْرَاجِ لَا عَلٰى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ

ترجمہ اور جیسے تیرا قول (یہ) مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور یہ انما کی اصل کی مثال ہے یعنی انما میں اصل یہ ہے کہ اس کو ایسے حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب منکر نہ ہو جیسے تیرا قول "انما ہو اخوک" اس سے جو اس کو جانتا ہو اور اس کا اقرار کرتا ہو اور تو اس کو اس کے بھائی پر مہربان بنانا چاہے یعنی تو اس شخص کو جو اس کو جانتا ہے اس کے بھائی پر مہربان اور مشفق بنائے اور اس پر بنا کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کیا ہے بہتر یہ ہے کہ یہ مثال خلاف مقتضی ظاہر کے استعمال کے قبیل سے ہو۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول کقولک، مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ نفی اور استثنار کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنے ساتھی سے دور سے آنے والے کے بارے میں کہے "ما ہو الا زید" جبکہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ کا معتقد ہو اور انما کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو دیکھ کر اس کے بارے میں کسی ایسے شخص سے "انما ہو اخوک" کہے جو اس بات کو جانتا ہو کہ مخبر عنہ اس کا بھائی ہے اور اس کا اقرار بھی کرتا ہو اور متکلم اپنے اس مخاطب کو اس کے اس بھائی پر مہربان کرنا چاہتا ہو۔ انما میں اصل یہ ہے کہ وہ ایسے حکم میں استعمال کیا جائے جس کو مخاطب جانتا ہو اور اس کا منکر نہ ہو پس انما ہو اخوک میں بھی کلمہ انما چونکہ ایسے حکم میں استعمال کیا گیا ہے جو

حکم (اخوت) مخاطب کو معلوم ہے اور مخاطب اس کا منکر نہیں بلکہ مقر ہے۔ اس لئے یہ قول کلام کو مقتضیٰ ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضیٰ ظاہر کے مطابق ہے۔ شارح فرماتے ہیں بہتر یہ ہے کہ اس کلام (انما ہو اخوک) کو خلاف مقتضیٰ ظاہر، کلام کی مثال قرار دیا جائے کیونکہ انما ایسے مجہول حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہیئے اور اس کا انکار نہ کرنا چاہیئے۔ یہی وجہ ہے کہ معمولی سی تنبیہ سے اس کا انکار زائل ہو جاتا ہے پس اس مثال میں حکم 'اخوت' ہے اور مخاطب کو یہ معلوم بھی ہے کہ وہ شخص اس کا یعنی مخاطب کا بھائی ہے یعنی مخاطب کو اس حکم کا علم بھی ہے اور وہ اس کا منکر بھی نہیں ہے مگر چونکہ مخاطب اپنے علم بالاُخوت کے موجَب اور مقتضیٰ پر عمل نہیں کرتا ہے یعنی اس کے ساتھ شفقت اور نرمی کا معاملہ نہیں کرتا ہے بلکہ اس کو مارتا ہے اور اس کے ساتھ ناروا سلوک کرتا ہے اس لئے اس حکم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضیٰ ظاہر کلمہ انما استعمال کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ قول (انما ہو اخوک) کلام کو خلاف مقتضیٰ ظاہر استعمال کرنے کی مثال ہوگا نہ کہ مقتضیٰ ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال اور اس کا عطف "وما محمد الا رسول" پر ہوگا نہ کہ مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر۔

وَقَدْ يُنَزَّلُ الْمَجْهُوْلُ مَنْزِلَةَ الْمَعْلُوْمِ لِادِّعَاءِ ظُهُوْرِهٖ فَيُسْتَعْمَلُ لَهُ الثَّالِثُ اَيْ اِنَّمَا نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنِ الْيَهُوْدِ اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ اِدَّعَوْا اَنَّ كَوْنَهُمْ مُصْلِحِيْنَ اَمْرٌ ظَاهِرٌ مِنْ شَانِهٖ اَنْ لَا يَجْهَلَهُ الْمُخَاطَبُ وَلَا يُنْكِرُهٗ وَلِذٰلِكَ جَاءَ اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ لِلرَّدِّ عَلَيْهِمْ مُؤَكَّدًا بِمَا تَرٰى مِنْ اِيْرَادِ الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى الثَّبَاتِ وَتَعْرِيْفِ الْخَبَرِ الدَّالِّ عَلَى الْحَصْرِ وَتَوْسِيْطِ ضَمِيْرِ الْفَصْلِ الْمُؤَكِّدِ لِذٰلِكَ وَتَصْدِيْرِ الْكَلَامِ بِحَرْفِ التَّنْبِيْهِ الدَّالِّ عَلٰى اَنَّ مَضْمُوْنَ الْكَلَامِ مِمَّا لَهٗ خَطَرٌ وَبِهٖ عِنَايَةٌ وَتَاكِيْدُهٗ بِاِنَّ ثُمَّ تَعْقِيْبُهٗ بِمَا يَدُلُّ عَلَى التَّقْرِيْعِ وَالتَّوْبِيْخِ وَهُوَ قَوْلُهٗ وَلٰكِنْ لَا يَشْعُرُوْنَ

ترجمہ اور کبھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مجہول کے ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے پس اس میں تیسرا یعنی کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے یہود کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول "انما نحن مصلحون" (اس میں) یہود نے دعویٰ کیا ہے کہ ان کا مصلح ہونا بالکل ظاہر ہے مخاطب کو اس سے ناواقف ہونا ہی نہیں چاہیئے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہیئے اسی وجہ سے ان پر رد کرتے ہوئے "الا انہم ہم المفسدون" ان تاکیدات کے ساتھ آیا ہے جو تم دیکھ رہے ہو یعنی جملہ اسمیہ کو لایا گیا جو ثبات پر

دال ہے اور خبر کو معرفہ لایا گیا جو حصر پر دال ہے اور درمیان میں ضمیر فصل کو لایا گیا جو حصر کی تاکید کرنے والی ہے اور کلام کو حرف تنبیہ سے شروع کیا گیا جو اس بات پر دال ہے کہ مضمونِ کلام ایک مہتم بالشان اور قابل اعتبار امر ہے اور اِنَّ کے ساتھ تاکید لائی گئی پھر اس کے بعد ایسا لفظ لایا گیا جو تقریع و توبیخ پر دال ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول "ولکن لایشعرون" ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی حکم مجہول کو حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر اس حکم میں کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب متکلم اس حکم کے ظاہر ہونے کا مدعی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے نزدیک ایک حکم مجہول ہے لیکن متکلم اس کے ظہور کا دعویٰ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ حکم اگرچہ بالفعل مجہول ہے مگر اس کی شان یہ ہے کہ یہ حکم مخاطب کو معلوم ہونا چاہئے اور مخاطب کو اس کے انکار پر اصرار نہ کرنا چاہئے پس متکلم اس دعویٰ ظہور کی وجہ سے حکم مجہول کو حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر خلافِ مقتضیٰ ظاہر اس کے لئے کلمہ انما استعمال کرتا ہے اگرچہ مقتضیٰ ظاہر نفی اور استثناء کا استعمال کرنا ہے مثلاً باری تعالیٰ نے یہود کا کلام نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہود سے "لاتفسدوا فی الارض" کہا گیا تو انھوں نے جواب میں کہا "انما نحن مصلحون"۔ دیکھئے یہود کا مصلح ہونا مخاطبین یعنی مسلمانوں کے نزدیک ایک امر مجہول ہے مسلمان قوت کے ساتھ اس کا انکار کرتے ہیں مگر یہود بے بہبود (لعنۃ اللہ علیہم) اس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں کہ ان کا مصلح ہونا ایک امر ظاہر ہے، مسلمانوں کو اس سے ناواقف نہ ہونا چاہئے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہئے۔ پس انھوں نے اپنے اس دعویٰ ظہور کی وجہ سے حکم مجہول کو اس حکم کے مرتبہ میں اتار لیا جس کی شان یہ ہو کہ وہ حکم مسلمانوں کو معلوم ہونا چاہئے اور ان کا انکار ادنیٰ سی تنبیہ سے دور ہو جانا چاہئے اور ایسے حکم معلوم کے لئے چونکہ کلمہ انما استعمال کیا جاتا ہے اس لئے انھوں نے بطریقِ قصر اپنے مصلح ہونے کو ثابت کرنے کے لئے کلمہ انما کو استعمال کیا اگرچہ مقتضیٰ ظاہر یہ تھا کہ یہ لوگ اپنے اس کلام کو نفی اور استثناء کے ساتھ تعبیر کرتے کیونکہ ان کا مصلح ہونا مسلمانوں کے نزدیک واقعۃً مجہول تھا اور مسلمان اس کے منکر تھے اور حکم مجہول کے لئے نفی اور استثناء سے حصر کیا جاتا ہے نہ کہ انما کے ذریعہ۔

مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ یہود نے چونکہ اپنے مصلح ہونے کے ظاہر ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اپنے مفسد ہونے کے انکار میں مبالغہ سے کام لیا ہے اس لئے باری تعالیٰ نے ان کے لئے افساد کو ثابت کرتے ہوئے اور ان سے اصلاح کی نفی کرتے ہوئے ان پر ایسے کلام کے ساتھ رد فرمایا ہے جو کئی تاکیدات پر مشتمل ہے چنانچہ فرمایا ہے "الا انہم ہم المفسدون ولکن لایشعرون" یہ جملہ کئی تاکیدات پر مشتمل ہے۔ (۱) جملہ اسمیہ جو دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے باری تعالیٰ نے اس کے ساتھ رد فرمایا (۲) خبر کو معرفہ ذکر فرمایا جو حصر پر دال ہے (۳) درمیان میں ضمیر فصل لائے جو اس حصر کی تاکید کر رہی ہے۔ (۴) کلام

کو الاحرف تنبیہ سے شروع فرمایا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مضمون جملہ ایک مہتم بالشان اور قابل اعتنا امر ہے (۵) اس کلام کو انّ حرف تاکید کے ساتھ مؤکد فرمایا (۶) پھر اس کے بعد "ولکن لایشعرون" لاکر ایک ڈانٹ بلائی اور کہا کہ یہ تو ایسے مُردے ہیں جنکو جانوروں جیسی سمجھ بھی نہیں ہے اگر ان کو ذرا سی بھی سمجھ ہوتی تو یہ لوگ اپنے افساد کا ادراک کر لیتے اور افساد کو اصلاح خیال نہ کرتے ۔

وَمَزِيَّتُهُ اِنَّمَا عَلَى الْعَطْفِ اِنَّهُ يُعْقَلُ مِنْهَا اَيْ مِنْ اِنَّمَا الْحُكْمَانِ اَعْنِي الْاِثْبَاتَ لِلْمَذْكُوْرِ وَالنَّفْيَ عَمَّا عَدَاهُ مَعًا بِخِلَافِ الْعَطْفِ فَاِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اَوَّلًا الْاِثْبَاتُ ثُمَّ النَّفْيُ نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ اَوْ بِالْعَكْسِ نَحْوُ مَا زَيْدٌ قَائِمًا بَلْ قَاعِدٌ؟

ترجمہ اور عطف پر کلمہ انما کی فضیلت یہ ہے کہ کلمہ انما سے دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ما عدا سے نفی ساتھ ساتھ معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف عطف کے کہ اس سے اولاً اثبات مفہوم ہوتا ہے پھر نفی جیسے زید قائم لا قاعد یا برعکس جیسے ما زید قائما بل قاعد۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ عطف کی بہ نسبت کلمہ انما میں ایک فضیلت اور شرافت پائی جاتی ہے وہ یہ کہ عطف کے ذریعہ قصر کی صورت میں بھی اگرچہ دونوں حکم یعنی ایک کے لئے اثبات اور دوسرے کے لئے نفی معلوم ہو جاتی ہے لیکن ایک ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے یعنی پہلے معطوف علیہ کا حکم معلوم ہوگا اس کے بعد معطوف کا حکم معلوم ہوگا مثلاً زید قائم لا قاعد میں پہلے اثبات کا علم ہوگا اس کے بعد نفی کا اور ما زید قائما بل قاعد میں پہلے نفی کا علم ہوگا اور بعد میں اثبات کا علم ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ماعدا سے نفی ایک ساتھ معلوم ہو جائیں گے اور یہ بلاشبہ افضل ہے کیونکہ جب دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہو نگے تو شروع کلام میں عدم قصر کا وہم نہ ہوگا اس کے برخلاف جب ایک حکم پہلے اور دوسرا بعد میں مفہوم ہوگا تو شروع کلام میں مخاطب کو عدم قصر کا وہم ہو سکتا ہے۔ تقدیم کی وجہ سے قصر کی صورت میں اور نفی اور استثناء کی وجہ سے قصر کی صورت میں بھی چونکہ دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہو جاتے ہیں اور انما کو ان پر اس قسم کی فضیلت حاصل نہیں ہے اس لئے مصنف نے اس موقعہ پر ان دونوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

وَاَحْسَنُ مَوَاقِعِهَا اَيْ مَوَاقِعِ اِنَّمَا التَّعْرِيْضُ نَحْوُ اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اُولُوا

الْأَلْبَابِ فَإِنَّهُ تَعْرِيضٌ بِأَنَّ الْكُفَّارَ مِنْ فَرْطِ جَهْلِهِمْ كَالْبَهَائِمِ فَطَمَعُ النَّظَرِ مِنْهُمْ كَطَمَعِهِ مِنْهَا أَيْ كَطَمَعِ النَّظَرِ مِنَ الْبَهَائِمِ

ترجمہ اور انما کا بہترین موقعہ تعریض ہے جیسے "انما یتذکر اولوا الالباب" یہ کلام اس پر تعریض ہے کہ کفار اپنی غایت درجہ جہالت کی وجہ سے جانوروں کے مانند ہیں پس ان سے امید رکھنا ایسا ہی ہے جیسے جانوروں سے امید رکھنا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ انما کے استعمال کا سب سے اچھا موقعہ تعریض ہے تعریض کا مطلب یہ ہے کہ کلام جس معنی میں مستعمل ہے وہ معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جائے مثلاً باری تعالے نے کفار پر تعریض کرتے ہوئے فرمایا ہے "انما یتذکر اولوا الالباب" ارباب فہم ہی حق کو سمجھتے ہیں ملاحظہ فرمائیے اس کلام سے باری تعالیٰ کا مقصود اس کی خبر دینا نہیں ہے کہ اہل عقل ہی حق کو سمجھتے ہیں بلکہ کفار پر تعریض کرنا اور ان کو چڑانا ہے کہ کفار اپنے جہل کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں لہذا جس طرح جانوروں سے خیر کی امید رکھنا بے سود ہے اسی طرح ان سے بھی خیر کی امید رکھنا بے سود ہے۔ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس تعریض پر ایک اور تعریض مرتب ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالے نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر تعریض کی ہے کہ آپ اپنی قوم کے ایمان پر اس قدر حریص ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جانوروں سے بھی ایمان کی توقع رکھتے ہیں حتی کہ ان کو دعوت ایمان پیش کرنے میں کسی طرح کا دریغ نہیں کرتے۔ کلمۂ انما کے استعمال کا بہترین موقعہ تعریض اس لئے ہے کہ کلمۂ انما کا مدلول حکم معلوم کا افادہ کرنا ہے اور حکم معلوم کا افادہ کرنا نہ کوئی معقول بات ہے اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے لہذا مناسب یہ ہی ہے کہ کسی دوسرے حکم کی طرف جس کا مخاطب منکر ہو اشارہ کیا جائے۔

ثُمَّ الْقَصْرُ كَمَا يَقَعُ بَيْنَ الْمُبْتَدَاءِ وَالْخَبَرِ عَلَىٰ مَا مَرَّ يَقَعُ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْفَاعِلِ نَحْوُ مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ وَغَيْرُهُمَا كَالْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ نَحْوُ مَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا وَمَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدٌ وَالْمَفْعُولَيْنِ نَحْوُ مَا أَعْطَيْتُ زَيْدًا إِلَّا دِرْهَمًا وَغَيْرُ ذٰلِكَ مِنَ الْمُتَعَلِّقَاتِ فَفِي الْإِسْتِثْنَاءِ يُؤَخَّرُ الْمَقْصُورُ عَلَيْهِ مَعَ أَدَاةِ الْإِسْتِثْنَاءِ حَتَّىٰ لَوْ أُرِيدَ الْقَصْرُ عَلَى الْفَاعِلِ قِيلَ مَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدٌ وَلَوْ أُرِيدَ الْقَصْرُ عَلَى الْمَفْعُولِ قِيلَ مَا ضَرَبَ زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا وَمَعْنَىٰ قَصْرِ الْفَاعِلِ عَلَىٰ

الْمَفْعُوْلِ مَثَلاً قَصْرُ الْفِعْلِ الْمُسْنَدِ اِلَى الْفَاعِلِ عَلَى الْمَفْعُوْلِ وَعَلٰى هٰذَا قِيَاسُ الْبَوَاقِىْ فَيَرْجِعُ اِلٰى قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوْفِ اَوِ الْعَكْسِ وَيَكُوْنُ حَقِيْقِيًّا وَغَيْرُ حَقِيْقِيٍّ اِفْرَادًا وَقَلْبًا وَتَعْيِيْنًا وَلَا يَخْفٰى اعْتِبَارُ ذٰلِكَ

ترجمہ پھر قصر جس طرح مبتدا اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے جیسے " ما قام الا زید " اور ان کے علاوہ میں بھی مثلاً فاعل اور مفعول جیسے ماضرب زید الا عمروا وماضرب عمروا الا زید، اور دو مفعولوں میں بھی جیسے ما اعطیت زیدًا الا درہما. اس کے علاوہ دیگر متعلقات میں بھی پس استثناء میں اداتِ استثناء کے ساتھ مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر فاعل پر قصر کا ارادہ کیا گیا ہو تو ماضرب عمروا الا زید کہا جائے گا اور اگر مفعول پر قصر کا ارادہ ہو تو ماضرب زید الا عمروًا کہا جائے گا اور قصرِ فاعل علی المفعول کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول پر منحصر ہو اسی پر باقی کو قیاس کر لیا جائے پس قصر صفت علی الموصوف یا برعکس کی طرف راجع ہوگا اور حقیقی، غیر حقیقی، افرادی، قلبی، تعیینی ہوگا اور اس کا اعتبار مخفی نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف رح فرماتے ہیں کہ قصر مذکورہ مواقع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ دوسرے مواقع میں بھی متحقق ہے یعنی قصر جس طرح مبتدا اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے، فعل اور فاعل کے درمیان واقع ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فعل، فاعل پر منحصر ہو یعنی فعل مقصور ہو اور فاعل مقصور علیہ ہو جیسے ما قام الا زید (زید ہی کھڑا ہوا) میں فعل قیام فاعل (زید) پر منحصر ہے اور ان دونوں کے درمیان جو قصر ہے یہ قصر صفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے اور رہا اس کا برعکس یعنی قصر فاعل علی الفعل تو یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ مقصور علیہ کا مؤخر ہونا ضروری ہے اور فاعل جب تک فاعل ہے فعل اس سے مؤخر نہیں ہو سکتا ہے اور اگر فاعل فاعلیت سے خارج ہو جائے تو وہ قصر فاعل علی الفعل نہیں رہے گا بلکہ قصر مبتدا علی الخبر ہو جائے گا۔
مصنف کہتے ہیں کہ فعل اور فاعل کے علاوہ فعل کے تمام متعلقات میں قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ فاعل اور مفعول بہ کے درمیان واقع ہوتا ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں کہا جاتا ہے " ماضرب زید الا عمروا " زید نے عمرو ہی کو مارا۔ اور قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں کہا جاتا ہے " ماضرب عمروا الا زید " عمرو کو زید ہی نے مارا اور دو مفعولوں کے درمیان قصر کی مثال جیسے " ما اعطیت زیدا الا درہما " میں نے زید کو درہم ہی دیا۔ اور اس کے علاوہ حال، تمیز وغیرہ دوسرے متعلقات میں بھی قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ ذوالحال پر حال کے منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے " ماجاء راکبًا الا زید " زید ہی سوار ہو کر آیا اور ذوالحال کو حال پر منحصر کرنے کی صورت میں کہا جاتا ہے " ماجاء زید الا راکبا " زید سوار ہی ہو کر آیا ہے، تمیز پر ممیز کے

منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے "ما طاب زید الا نفسا" زید نفس ہی کے اعتبار سے خوش ہوا۔ اور مجرور پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "مامررتُ الا بزید" میں زید ہی کے ساتھ گذرا۔ اور ظرف پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "ما جلست الا عندک" میں تیرے ہی پاس بیٹھا اور صفت پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "ما جاءنی رجل الا فاضل" میرے پاس فاضل ہی آدمی آیا۔ اور بدل کل پر منحصر ہونے کی مثال "ما جاءنی احد الا اخوک" میرے پاس تیرا بھائی ہی آیا۔ اور بدل بعض پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "ما ضربت زیدًا الا راسہ" میں نے زید کے سر ہی کو مارا اور بدل اشتمال پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "ما سُرق زید الا ثوبہ" زید کا کپڑا ہی چوری کیا گیا۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ جس طرح کلمہ انما میں مقصور علیہ مؤخر ہوتا ہے اسی طرح استثناء میں بھی مقصور علیہ اداتِ استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا یعنی مقصور، اداتِ استثناء پر مقدم ہوگا اور اداتِ استثنا مقصور علیہ پر مقدم ہوگا اور مقصور علیہ کو مؤخر کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ قصر حرفِ استثنا (الا وغیرہ) کا اثر ہے اور اثر، مؤثر کے وجود کے بعد ظاہر ہوتا ہے لہذا مؤثر، یعنی حرف استثناء پہلے موجود ہوگا اور مقصور علیہ کی صورت میں اس کا اثر بعد میں ظاہر ہوگا۔ الحاصل استثناء میں مقصور علیہ اداتِ استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا چنانچہ قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں "ما ضرب عمروا الا زید" (زید ہی نے عمرو کو مارا ہے) کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں "ما ضرب زید الا عمروا" (زید نے عمرو ہی کو مارا ہے) کہا جائے گا۔

(معنی قصر الفاعل علی المفعول الخ) سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر کی صرف دو صورتیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف (۲) قصر موصوف علی الصفت۔ ان کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہے اور فاعل اور مفعول دونوں ذوات کے قبیل سے ہیں نہ کہ صفات کے قبیل سے لہذا ان دونوں میں قصر کیسے صحیح ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ ذات فاعل ذات مفعول پر مقصور ہوتا ہے یا ذاتِ مفعول ذات فاعل پر مقصور ہوتا ہے بلکہ قصرِ فاعل علی المفعول سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف مسند اور منسوب ہے وہ مفعول کی ذات پر مقصور ہے۔ اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف ہے اور قصر مفعول علی الفاعل سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو مفعول کے ساتھ متعلق ہے وہ ذاتِ فاعل پر مقصور ہے یہاں بھی قصر صفت علی الموصوف ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اسی پر باقی متعلقاتِ فعل کو قیاس کر لیا جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے بیان کردہ معنی کے بعد فاعل و مفعول کے درمیان قصر صفت علی الموصوف ہوگا یا قصر موصوف علی الصفت ہوگا قصر صفت علی الموصوف کی صورت تو وہ ہی ہے جس کو خادم بیان کر چکا ہے اور قصر موصوف علی الصفت کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کرنا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ذاتِ مفعول کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل فاعل کی طرف مسند اور منسوب ہے اور اگر قصر فاعل علی المفعول کرنا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ ذاتِ فاعل کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل مفعول کے ساتھ متعلق ہے۔ بہرحال فاعل اور مفعول کے درمیان جو قصر ہوتا ہے وہ قصر صفت ہوتا ہے یا قصر موصوف ہوتا ہے اور ان کے درمیان

قصر حقیقی بھی ہوتا ہے غیر حقیقی بھی، افرادی ہوتا ہے قلبی بھی ہوتا ہے اور تعیینی بھی ان کا اعتبار کرنا ہر شخص کے لئے آسان ہے۔ تفصیل سلطان العلماء حضرت شیخ الہند رہ کے حاشیۂ مختصر میں دیکھی جاسکتی ہے۔

وَقَلَّ اَیْ وَجَازَ عَلٰی قِلَّةٍ تَقْدِیْمُهُمَا اَیْ تَقْدِیْمُ الْمَقْصُوْرِ عَلَیْهِ وَاَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ عَلَی الْمَقْصُوْرِ حَالَ کَوْنِهِمَا بِحَالِهِمَا وَهُوَ اَنْ یَّلِیَ الْمَقْصُوْرُ عَلَیْهِ الْاَدَاةَ نَحْوُ مَا ضَرَبَ اِلَّا عَمْرًا زَیْدٌ فِیْ قَصْرِ الْفَاعِلِ عَلَی الْمَفْعُوْلِ وَمَا ضَرَبَ اِلَّا زَیْدٌ عَمْرًا فِیْ قَصْرِ الْمَفْعُوْلِ عَلَی الْفَاعِلِ وَاِنَّمَا قَالَ بِحَالِهِمَا اِحْتِرَازًا عَنْ تَقْدِیْمِهِمَا مَعَ اِزَالَتِهِمَا عَنْ حَالِهِمَا بِاَنْ تُؤَخَّرَ الْاَدَاةُ عَنِ الْمَقْصُوْرِ عَلَیْهِ کَقَوْلِكَ فِیْ مَا ضَرَبَ زَیْدٌ اِلَّا عَمْرًا مَا ضَرَبَ عَمْرًا اِلَّا زَیْدٌ فَاِنَّهٗ لَا یَجُوْزُ ذٰلِكَ لِمَا فِیْهِ مِنِ اخْتِلَافِ الْمَعْنٰی وَانْعِکَاسِ الْمَقْصُوْدِ وَاِنَّمَا قَلَّ تَقْدِیْمُهُمَا بِحَالِهِمَا لِاسْتِلْزَامِهٖ قَصْرَ الصِّفَةِ قَبْلَ تَمَامِهَا لِاَنَّ الصِّفَةَ الْمَقْصُوْرَةَ عَلَی الْفَاعِلِ مَثَلًا هِیَ الْفِعْلُ الْوَاقِعُ عَلَی الْمَفْعُوْلِ لَا مُطْلَقُ الْفِعْلِ فَلَا یَتِمُّ الْمَقْصُوْرُ قَبْلَ ذِکْرِ الْمَفْعُوْلِ فَلَا یَحْسُنُ قَصْرُهٗ وَعَلٰی هٰذَا فَقِسْ وَاِنَّمَا جَازَ عَلٰی قِلَّةٍ نَظَرًا اِلٰی اَنَّهَا فِیْ حُکْمِ التَّامِّ بِاعْتِبَارِ ذِکْرِ الْمُتَعَلِّقِ فِی الْاٰخِرِ

ترجمہ اور قلت کے ساتھ ان دونوں یعنی مقصور علیہ اور اداتِ استثنا کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس حال میں کہ وہ دونوں اپنے حال پر رہوں اور وہ یہ ہے کہ مقصور علیہ اداتِ استثنا کے متصل ہو۔ جیسے قصر فاعل علی المفعول میں «ماضرب الاعمروا زید» زید نے عمرو ہی کو مارا اور قصر مفعول علی الفاعل میں ماضرب الا زید عمروا ، عمرو کو زید ہی نے مارا۔ ماتن نے بحالہما کہہ کر (اس صورت سے) احتراز کیا ہے جس میں ان دونوں کو ان کی حالت سے ہٹا کر مقدم کیا جائے اس طور پر کہ اداتِ استثناء مقصور علیہ سے مؤخر کیا جائے جیسے تیرے قول «ماضرب زیدا الاعمروا» میں «ماضرب عمروا الازید» کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس میں معنی بدل جاتے ہیں اور مقصود الٹ جاتا ہے اور ان دونوں کی تقدیم اپنی حالت پر رہتے ہوئے قلیل اس لئے ہے کہ یہ تمامیتِ صفت سے پہلے قصر صفت کو مستلزم ہے کیونکہ جو صفت فاعل پر مقصور ہے وہ، وہ فعل ہے جو مفعول پر واقع ہے نہ کہ مطلق فعل پس مفعول کے ذکر سے پہلے مقصور تام نہیں ہوگا لہٰذا اس کا قصر مستحسن نہیں ہوگا اور اسی پر قیاس کر۔ اور قلت کے ساتھ جائز ہے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ صفت اس اعتبار سے کہ متعلق آخر جملہ میں مذکور ہے تام کے حکم میں ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ مقصور علیہ اداتِ استثناء کے ساتھ مؤخر ہو اور مقصور مقدم ہو لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اگر اپنی حالت پر باقی رہیں یعنی مقصور علیہ اداتِ استثناء سے متصل رہے اس طور پر اداتِ استثناء پہلے ہو اور متصلاً مقصور علیہ اس کے بعد ہو تو ایسی صورت میں مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے گو قلت کے ساتھ جائز ہے یعنی یہ تقدیم اگرچہ جائز ہے لیکن اس کا وقوع بہت کم ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول میں اصل تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔ "ماضرب زید الا عمرواً" لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو مقدم کر کے اگر "ماضرب الا عمروا زید" کہدیا گیا تو بھی جائز ہے اسی طرح قصر مفعول علی الفاعل میں اصل تو یہ ہے کہ "ماضرب عمرواً الا زید" کہا جائے لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو مقدم کر کے اگر "ماضرب الا زید عمروا" کہدیا گیا تو بھی جائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے بجا لکھا کہہ کر اس صورت سے احتراز کیا ہے جس میں مقصور علیہ کو مقدم تو کیا گیا ہو لیکن مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اپنی حالت پر باقی نہ رہیں بلکہ اپنی حالت سے الگ ہو جائیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ مقصور علیہ تو مقدم کر دیا گیا ہو مگر اداتِ استثناء مقدم نہ کیا گیا ہو بلکہ اس کو اپنی جگہ باقی رکھا گیا ہو مثلاً "ماضرب زید الا عمروا" میں قصر فاعل علی المفعول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید نے عمرو ہی کو مارا ہے۔ اب اگر مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کر دیا جائے اور اداتِ استثناء کو مقدم نہ کیا جائے اور یوں کہا جائے "ماضرب عمروا الا زید" تو اس صورت میں مقصود الٹ جائے گا اور معنی مختل ہو جائیں گے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو کو زید ہی نے مارا ہے یعنی متکلم کا مقصود قصر فاعل علی المفعول کرنا تھا اور اس تقدیم کی وجہ سے قصر مفعول علی الفاعل ہو جائے گا اور یہ سراسر خلافِ مقصود ہے پس مقصود کے بدل جانے اور معنی کے مختل ہو جانے کی وجہ سے یہ صورت جائز نہ ہو گی یعنی صرف مقصور علیہ کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لاستلزامہ سے فاضل مصنف مقصور علیہ اور اداتِ استثناء کو اپنی حالت پر باقی رکھتے ہوئے قلت کے ساتھ ان کی تقدیم کے جواز کی علت بیان فرما رہے ہیں یعنی اگر مقصور علیہ اور اداتِ استثناء اپنی حالت پر باقی رہیں اور ان کو مقدم کر دیا جائے تو یہ تقدیم قلت کے ساتھ جائز ہو گی یعنی جائز تو ہے مگر بہت کم واقع ہے اور بہت کم واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قصر صفت قبل تمامہا لازم آتا ہے یعنی صفت کے تام اور مکمل ہونے سے پہلے اس کو منحصر کرنا لازم آتا ہے حالانکہ صفت مکمل ہونے کے بعد منحصر ہوتی ہے نہ کہ مکمل ہونے سے پہلے مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کی مثال "ماضرب عمروا الا زید" ہے اس میں وہ صفت جو فاعل (زید) پر منحصر ہے مطلق فعل نہیں ہے بلکہ وہ فعل ہے جو مفعول (عمرو) پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو یہ صفت صرف فعل ضرب کے مذکور ہونے سے مکمل نہ ہو گی بلکہ اس وقت مکمل ہو گی جب اس کے بعد مفعول (عمرو) کو بھی ذکر کر دیا جائے پس اس مثال میں قصر سے پہلے چونکہ مفعول مذکور ہے اس لئے اس مثال میں قصر صفت قبل تمامہا نہ ہوگا بلکہ بعد تمامہا ہوگا لیکن اگر مقصور علیہ (زید) کو اداتِ استثناء کے ساتھ مقدم کر دیا گیا

اور یوں کہا گیا "ماضرب الا زید عمروًا" تو اس صورت میں مفعول (عمرو) جس سے صفت ضرب کی تتمیم اور تکمیل ہوگی چونکہ وہ قصر سے پہلے مذکور نہیں ہے بلکہ بعد میں مذکور ہے اس لئے اس صورت میں قصر صفت قبل تمامہا لازم آئیگا اور اس کی وجہ سے یہ قصر مستحسن نہ ہوگا اسی پر دوسری مثالوں کو قیاس کر لیا جائے۔ وانما جاز علی قلۃ سے شارح کہتے ہیں کہ قصر صفت قبل تمامہا قلت کے ساتھ ہی صحیح مجائز ہے ممتنع اور ناجائز نہیں ہے اور ممتنع اور ناجائز اس لئے نہیں کہ مفعول جو فعل کا متعلق ہے وہ آخر جملہ ہی میں صحیح لیکن مذکور تو ہے یعنی صفت قصر سے پہلے یعنی مقصور علیہ کے مذکور ہونے سے پہلے اگرچہ تام نہیں ہوئی لیکن مقصور علیہ کے مذکور ہونے کے بعد تو تام ہوگئی لہٰذا اس قصر کو غیر مستحسن تو کہا جا سکتا ہے لیکن ممتنع اور ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔

ووجه الجميع اَیْ اَلسَّبَبُ فِیْ اِفَادَةِ النَّفْیِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ الْقَصْرَ فِیْمَا بَیْنَ الْمُبْتَدَاِ وَالْخَبَرِ وَالْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ اَنَّ النَّفْیَ فِی الْاِسْتِثْنَاءِ الْمُفَرَّغِ الَّذِیْ حُذِفَ فِیْهِ الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ وَاُعْرِبَ مَا بَعْدَ اِلَّا بِحَسْبِ الْعَوَامِلِ یَتَوَجَّهُ اِلٰی مُقَدَّرٍ وَهُوَ مُسْتَثْنٰی مِنْهُ لِاَنَّ اِلَّا لِلْاِخْرَاجِ وَالْاِخْرَاجُ یَقْتَضِیْ مُخْرَجًا مِنْهُ عَامًّا لِیَتَنَاوَلَ الْمُسْتَثْنٰی وَغَیْرَهٗ فَیَتَحَقَّقُ الْاِخْرَاجُ مُنَاسِبٌ لِلْمُسْتَثْنٰی فِیْ جِنْسِهٖ بِاَنْ یُقَدَّرَ فِیْ نَحْوِ مَا ضَرَبَ اِلَّا زَیْدٌ مَا ضَرَبَ اَحَدٌ وَفِیْ نَحْوِ مَا كَسَوْتُهٗ اِلَّا جُبَّةً مَا كَسَوْتُهٗ لِبَاسًا وَفِیْ نَحْوِ مَا جَاءَ اِلَّا رَاكِبًا مَا جَاءَ كَائِنًا عَلٰی حَالٍ مِنَ الْاَحْوَالِ وَفِیْ نَحْوِ مَا سِرْتُ اِلَّا یَوْمَ الْجُمُعَةِ مَا سِرْتُ وَقْتًا مِنَ الْاَوْقَاتِ وَعَلٰی هٰذَا الْقِیَاسِ وَفِیْ صِفَتِهٖ یَعْنِیْ فِی الْفَاعِلِیَّةِ وَالْمَفْعُوْلِیَّةِ وَالْحَالِیَّةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَاِذَا كَانَ النَّفْیُ مُتَوَجِّهًا اِلٰی هٰذَا الْمُقَدَّرِ الْعَامِّ الْمُنَاسِبِ لِلْمُسْتَثْنٰی فِیْ جِنْسِهٖ وَصِفَتِهٖ فَاِذَا اُوْجِبَ مِنْهُ اَیْ مِنْ ذٰلِكَ الْمُقَدَّرِ شَیْءٌ بِاِلَّا جَاءَ الْقَصْرُ ضَرُوْرَةَ بَقَاءِ مَا عَدَاهُ عَلٰی صِفَةِ الْاِنْتِفَاءِ۔

ترجمہ اور تمام کی وجہ یعنی مبتدا اور خبر، فاعل اور مفعول اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب یہ ہے کہ نفی اس استثناء مفرغ میں جس میں مستثنیٰ منہ کو حذف کر دیا گیا ہو اور الا کے مابعد کو بحسب العوامل اعراب دیا گیا ہو مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مستثنیٰ منہ ہے اس لئے کہ کلمہ الا اخراج کے لئے آتا ہے اور اخراج مخرج منہ کا تقاضا کرتا ہے جو عام ہو

تاکہ مستثنیٰ اور اس کے علاوہ کو شامل ہو اور اخراج متحقق ہو اور مستثنیٰ کے مناسب ہو اس کی جنس میں اس طور پر کہ ماضرب الا زید میں ماضرب احد مقدر مانا جائے اور ماکسوتہ الا جبۃ میں ماکسوتہ لباسا مقدر مانا جائے اور ما جاء الا راکبا میں ما جاء کائنا علیٰ حال من الاحوال مقدر مانا جائے اور ما سرت الا یوم الجمعۃ میں ما سرت وقتا من الاوقات مقدر مانا جائے اور اسی پر قیاس کرو اور اس کی صفت میں یعنی فاعلیت، مفعولیت، حالیت اور اس کے علاوہ میں اور جب نفی اس مقدر عام کی طرف متوجہ ہوئی جو مستثنیٰ کے اس کی جنس اور صفت میں مناسب ہو پس جب اس مقدر سے کسی چیز کو الا کے ساتھ ثابت کیا جائے گا تو اس کے علاوہ کے صفتِ انتفاء پر باقی رہنے کی وجہ سے قصر آجائے گا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف رحمہ نے مبتدا اور خبر، فاعل اور مفعول، حال اور ذوالحال اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفیدِ قصر ہونے کا سبب بیان کیا ہے یہ خیال رہے کہ مصنف نے صرف نفی اور استثناء مفرغ میں قصر کا سبب بیان کیا ہے۔ استثناء مفرغ وہ کہلاتا ہے جہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو اور الا کا مابعد بحسب العوامل معرب ہو یعنی عامل جس اعراب کا تقاضہ کرتا ہو الا کے مابعد کو وہ اعراب دیا گیا ہو۔ نفی اور استثناء مفرغ میں سببِ قصر کے بیان پر اکتفاء کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم کا مفیدِ قصر ہونا تو ایسی چیز ہے جس کا ادراک صاحبِ ذوق ہی کر سکتا ہے اس کے علاوہ نہیں لہذا اس کے مفیدِ قصر ہونے کا سبب کیسے بیان کیا جا سکتا ہے اور عطف کا مفیدِ قصر ہونا اور مستثنیٰ منہ مذکور ہونے کی صورت میں نفی اور استثناء کا مفیدِ قصر ہونا بالکل واضح ہے اس لئے ان کے مفیدِ قصر ہونے کے سبب کو بیان کرنے کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے اور رہا انما کا مفیدِ قصر ہونا تو چونکہ انما بھی ما اور الا کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے اس کے سببِ قصر کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں پس مستثنیٰ منہ کے مذکور نہ ہونے کی وجہ سے استثناء مفرغ کے مفیدِ قصر ہونے میں چونکہ ایک گونہ خفاء ہے اس لئے فاضل مصنف نے اس کے مفیدِ قصر ہونے کے سبب کو بیان کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا ہے کہ استثناء مفرغ میں یعنی اس صورت میں جس میں مستثنیٰ منہ محذوف ہو اور مستثنیٰ معرب بحسب العوامل ہو نفی، مقدر کی طرف متوجہ ہو گی اور وہ مقدر ہی مستثنیٰ منہ ہو گا اور استثناء مفرغ کی صورت میں نفی، مقدر اور محذوف کی طرف اس لئے متوجہ ہو گی کہ کلمہ الا کسی چیز کو نکالنے کے لئے آتا ہے اور اخراج اور نکالنا، مخرج منہ یعنی اس چیز کا تقاضہ کرتا ہے جس سے نکالا گیا ہو اور استثناء مفرغ میں اس مقدر اور محذوف کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے لہذا یہ مقدر اور محذوف ہی مُخرَج منہ اور مستثنیٰ منہ ہو گا اور نفی اسی کی طرف متوجہ ہو گی۔ شارح کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اس مقدر اور محذوف پر کلمہ الا قرینہ ہے۔ مصنف رحہ کہتے ہیں کہ اس مقدر اور محذوف کے لئے دو صفتیں ضروری ہیں اول تو یہ کہ وہ مقدر عام ہو یعنی ایسا لفظ مقدر مانا جائے جو عام ہو اور بیک وقت مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو کیونکہ مقدر جب عام ہو گا اور مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو گا تو الا کے ذریعہ اخراج یعنی مستثنیٰ کو

نکالنا متحقق ہو جائے گا۔ اور اگر مقدر عام نہ ہو بلکہ اس سے مراد بعض ہو تو یہ بعض مستثنیٰ کا عین ہوگا یا غیر ہوگا یا مبہم ہوگا اگر اول ہے تو کلام متناقض ہوگا کیونکہ حرف نفی کے ذریعہ جس بعض کی نفی کیجائے گی کلمہ الا کے ذریعہ اسی بعض کا اثبات ہوگا اور اسی کا نام تناقض ہے اور اگر ثانی ہے تو اخراج متحقق نہ ہوگا اور جب اخراج متحقق نہیں ہوگا تو کلمہ الا کی وضع باطل ہو جائے گی کیونکہ الا کو اخراج کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے سوا اس کا اور کوئی مقصد نہیں ہے اور اگر ثالث ہے تو اس مقدر یعنی مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کا دخول متحقق نہ ہوگا اور جب مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول متحقق نہیں ہوا تو اس کا اخراج کیسے متحقق ہوگا اور جب اخراج متحقق نہیں ہوگا تو کلمہ الا کی وضع ہی باطل ہو جائے گی الحاصل مقدر اور محذوف یعنی مستثنیٰ منہ اگر عام نہ ہو تو کلام متناقض ہوگا یا کلمہ الا کے معنی موضوع لہ باطل ہو جائیں گے اور یہ دونوں باتیں چونکہ باطل ہیں اس لئے مقدر یعنی مستثنیٰ منہ کا عام نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب اس کا عام نہ ہونا باطل ہے تو عام ہونا ضروری ہوگا الحاصل مقدر کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ عام ہو یعنی مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو دوم یہ کہ وہ مقدر اور محذوف، دو چیزوں میں مستثنیٰ کے مناسب ہو ایک تو اس کی جنس میں دوم اس کی صفت میں جنس میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقدر مستثنیٰ کے لئے جنس ہو یعنی مستثنیٰ، اس مقدر کے افراد میں سے ہو اور مقدر، مستثنیٰ پر محمول ہو سکتا ہو۔ مثلاً ماضرب الا زید میں احد مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ماضرب احد الا زید ہوگی کیونکہ احد عام ہے اور زید اور غیر زید تمام افرادِ انسان کو شامل ہے اور احد جنس میں زید کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ احد، زید کے لئے جنس ہے اور زید پر محمول ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ماکسوتہ الا جبۃ میں لباس مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ماکسوتہ لباسا الا جبۃ، ہوگی کیونکہ لباس عام بھی ہے جو جبہ اور غیر جبہ سب کو شامل ہے اور جنس میں جبہ کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ لباس جبہ کے لئے جنس ہے اور جبہ پر محمول ہو سکتا ہے اسی طرح ماجاء الا راکبا میں کائنا علیٰ حال من الاحوال مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی، ماجاء کائنا علیٰ حال من الاحوال الا راکبا" اور ماسرت الا یوم الجمعۃ میں وقتا من الاوقات مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی" ماسرت وقتا من الاوقات الا یوم الجمعۃ" ـــــ اسی طرح ماصلیت الا فی المسجد میں مکان مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ماصلیت فی مکان الا فی المسجد انھیں پر دوسری مثالوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اور صفت میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مستثنیٰ اگر فاعل واقع ہو تو وہ مقدر بھی فاعل واقع ہو اور مستثنیٰ اگر مفعول واقع ہو تو وہ مقدر بھی مفعول واقع ہو اور مستثنیٰ اگر حال واقع ہو تو وہ مقدر بھی حال واقع ہو اور مستثنیٰ اگر ظرف واقع ہو تو وہ مقدر بھی ظرف واقع ہو شارح کہتے ہیں کہ نفی جب اس مقدر کی طرف متوجہ ہوئی جو عام ہے اور جنس اور صفت میں مستثنیٰ کے مناسب ہے یعنی حرفِ نفی کے ذریعہ جب عام کی نفی کر دیگئی تو جس وقت اس مقدر عام میں سے الا کے ذریعہ کسی چیز کو ثابت کیا جائے گا تو قصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جائیں گے۔ اس طور پر کہ الا کے ذریعہ جس کو ثابت کیا گیا ہے اس کے علاوہ تمام افراد صفتِ انتفاء پر باقی رہیں گے اور ایک کا اثبات اور باقی کا انتفاء اسی کا نام قصر ہے پس ثابت ہو گیا کہ نفی کا مقدر عام کی طرف متوجہ ہونا اور الا کے ذریعہ ایک کو ثابت کرنا نفی اور استثناء کے

مفید قصر ہونے کا سبب ہے۔

وَفِیْ اِنَّمَا یُؤَخَّرُ الْمَقْصُوْرُ عَلَیْہِ تَقُوْلُ اِنَّمَا ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًا فَیَکُوْنُ الْقَیْدُ الْاَخِیْرُ بِمَنْزِلَۃِ الْوَاقِعِ بَعْدَ اِلَّا فَیَکُوْنُ ھُوَ الْمَقْصُوْرُ عَلَیْہِ وَلَا یَجُوْزُ تَقْدِیْمُہٗ اَیْ تَقْدِیْمُ الْمَقْصُوْرِ عَلَیْہِ بِاِنَّمَا عَلٰی غَیْرِہٖ لِلْاِلْتِبَاسِ کَمَا اِذَا قُلْنَا فِیْ اِنَّمَا ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًا اِنَّمَا ضَرَبَ عَمْرًا زَیْدٌ بِخِلَافِ النَّفْیِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّہٗ لَا اِلْتِبَاسَ فِیْہِ اِذِ الْمَقْصُوْرُ عَلَیْہِ ھُوَ الْمَذْکُوْرُ بَعْدَ اِلَّا سَوَاءٌ قُدِّمَ اَوْ اُخِّرَ وَھٰھُنَا لَیْسَ اِلَّا مَذْکُوْرًا فِی اللَّفْظِ بَلْ تَضَمُّنًا۔

ترجمہ اور انما میں مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا تو کہے گا انما ضرب زید عمرًا پس قید اخیر الا کے بعد واقع شدہ کے مرتبہ میں ہوگی لہٰذا وہی مقصور علیہ ہوگی اور اس کو مقدم کرنا یعنی مقصور علیہ با نما کو اس کے علاوہ پر التباس کی وجہ سے مقدم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ جب ہم انما ضرب زید عمروا میں انما ضرب عمروا زید کہیں برخلاف نفی اور استثناء کے کیونکہ اس میں التباس نہیں ہے اس لئے کہ مقصور علیہ وہ ہوگا جو الا کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور یہاں الا لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ تضمنا مذکور ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو اس صورت میں بھی مقصور علیہ مؤخر ہوگا جیسا کہ نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کی صورت میں مقصور علیہ کو مؤخر کیا جاتا ہے مثلاً انما ضرب زید عمروا میں عمرو مقصور علیہ ہوگا اور ایسا ہوگا جیسا کہ الا کے بعد واقع ہو چنانچہ ترجمہ یہ ہوگا زید نے عمرو ہی کو مارا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ کو ادات استثناء کے ساتھ مقدم کرنا جائز ہے لیکن انما کی صورت میں مقدم کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ قصر فاعل علی المفعول میں انما ضرب زید عمروا کہنا تو جائز ہوگا لیکن مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کرکے انما ضرب عمروا زید کہنا جائز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انما کے ذریعے قصر کی صورت میں اگر مقصور علیہ کو مقدم کر دیا گیا تو مقصود غیر مقصود کے ساتھ مشتبہ اور ملتبس ہو جائے گا کیونکہ فاعل اور مفعول جو فعل کے بعد واقع ہیں ان میں سے ہر ایک مقصور علیہ بھی ہو سکتا ہے اور مقصور بھی اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جو ایک کے مقصور اور دوسرے کے مقصور علیہ ہونے پر دلالت کرے پس علماء بلاغت نے علامت کے طور پر کہا کہ جو مؤخر ہوگا وہ مقصور علیہ ہوگا اور جو مقدم ہوگا وہ مقصور ہوگا اس کے بعد اگر مقصور علیہ کو مقدم کیا گیا اور قصر فاعل میں انما ضرب

عمروا زید کہا گیا تو مخاطب علماء بلاغت کی مقرر کردہ علامت کی روشنی میں یہ سمجھے گا کہ یہ قصر مفعول علی الفاعل ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے عمرو کو زید ہی نے مارا ہے حالانکہ متکلم کا مقصود قصر فاعل علی المفعول ہے یعنی متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ زید نے عمرو ہی کو مارا ہے الحاصل مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے چونکہ متکلم کا مقصود غیر مقصود کے ساتھ ملتبس ہو جاتا ہے اس لئے انما کی صورت میں مقصور علیہ کا مؤخر کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اس کے برخلاف نفی اور استثناء کہ اس میں مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے کوئی التباس اور اشتباہ لازم نہیں آتا ہے اسلئے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ وہ ہوگا جو الا کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس نفی اور استثناء میں کلمہ الا چونکہ مقصور علیہ پر قرینہ ہے اس لئے مقصور علیہ کو ادات استثناء کے ساتھ مقدم کرنے سے کوئی التباس لازم نہیں آئے گا اور جب اس صورت میں کوئی التباس لازم نہیں آتا تو مقصور علیہ کا مقدم کرنا بھی جائز ہوگا اور رہا کلمہ انما تو اس میں چونکہ الا لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمناً مذکور ہے اس لئے کلمہ انما میں لفظ الا مقصور علیہ پر قرینہ نہیں ہو سکتا۔

> وَغَيْرُ كَإِلَّا فِي إِفَادَةِ الْقَصْرَيْنِ قَصْرِ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ وَقَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ إِفْرَادًا وَقَلْبًا وَتَعْيِينًا وَفِي امْتِنَاعِ مُجَامَعَةِ لَا الْعَاطِفَةِ لِمَا سَبَقَ فَلَا يَصِحُّ مَا زَيْدٌ غَيْرُ شَاعِرٍ لَا كَاتِبٌ وَلَا مَا شَاعِرٌ غَيْرُ زَيْدٍ لَا عَمْرٌو۔

ترجمہ اور لفظ غیر دونوں قصروں قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف افرادی قلبی، تعیینی کا فائدہ دینے میں اور لا عاطفہ کے ساتھ گذشتہ دلیل کی وجہ سے جمع نہ ہونے میں الا کیطرح ہے پس ما زید غیر شاعر لا کاتب اور ما شاعر غیر زید لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ لفظ غیر لفظ الا کے مثل ہے یعنی جس طرح الا قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی ان تینوں کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ غیر قصر حقیقی کے لئے استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ شارح نے افراد، قلب اور تعیین کو ذکر کیا ہے اور یہ تینوں قصر اضافی اور غیر حقیقی کی قسمیں ہیں نہ کہ حقیقی کی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ لفظ غیر جسطرح قصر غیر حقیقی کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح قصر حقیقی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً لا الٰہ غیر اللہ اور ما خاتم الانبیاء غیر محمد قصر حقیقی ہے اور اس کے لئے لفظ غیر مستعمل ہے پس بہتر یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے "یکون حقیقیا

وغیر حقیقی یعنی لفظ غیر قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں کے لئے آتا ہے جیسا کہ لفظ الا دونوں کے لئے آتا ہے الحاصل مفید قصر ہونے میں لفظ غیر الا کے مثل ہے اور لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہ ہونے میں بھی الا کے مثل ہے یعنی جسطرح الا، لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا جیسا کہ سابق میں دلیل کے ذریعہ ثابت کیا جا چکا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں ما زید غیر شاعر لا کاتب کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں ما شاعر غیر زید لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔

جمیل احمد غفر لہ ولوالدیہ

اَلْاِنْشَاءُ اِعْلَمْ اَنَّ الْاِنْشَاءَ قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى نَفْسِ الْكَلَامِ الَّذِيْ لَيْسَ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ وَقَدْ يُقَالُ عَلٰى مَا هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ اَعْنِيْ اِلْقَاءَ مِثْلِ هٰذَا الْكَلَامِ كَمَا اَنَّ الْاِخْبَارَ كَذٰلِكَ وَالْاَظْهَرُ اَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ الثَّانِيْ بِقَرِيْنَةِ تَقْسِيْمِهٖ اِلَى الطَّلَبِ وَغَيْرِ الطَّلَبِ وَتَقْسِيْمِ الطَّلَبِ اِلَى التَّمَنِّيْ وَالْاِسْتِفْهَامِ وَغَيْرِهِمَا وَالْمُرَادُ بِهَا مَعَانِيْهَا الْمَصْدَرِيَّةُ لَا الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَيْهَا بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ وَاللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ كَذَا وَكَذَا لِظُهُوْرِ اَنَّ لَفْظَ لَيْتَ مَثَلًا مُسْتَعْمَلٌ لِمَعْنَى التَّمَنِّيْ لَا لِقَوْلِنَا لَيْتَ زَيْدًا قَائِمٌ فَافْهَمْ فَالْاِنْشَاءُ اِنْ لَمْ يَكُنْ طَلَبًا كَاَفْعَالِ الْمُقَارَبَةِ وَاَفْعَالِ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَصِيَغِ الْعُقُوْدِ وَالْقَسَمِ وَرُبَّ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَلَا يُبْحَثُ عَنْهَا هٰهُنَا لِقِلَّةِ الْمَبَاحِثِ الْبَيَانِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَا وَلِاَنَّ اَكْثَرَهَا فِي الْاَصْلِ اِخْبَارٌ نُقِلَتْ اِلَى الْاِنْشَاءِ۔

ترجمہ (چھٹا باب) انشاء کا ہے جان لو تم کہ انشاء کبھی اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسا خارج نہ ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اور کبھی فعل متکلم یعنی اس کلام کے القاء پر بولا جاتا ہے جیسا کہ اخبار ایسا ہی ہے اور اظہر یہ ہی ہے کہ یہاں ثانی مراد ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ انشاء کی تقسیم طلب اور غیر طلب کی طرف ہے اور طلب کی تقسیم تمنی، استفہام اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف ہے اور ان سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں نہ کہ وہ کلام جو ان پر مشتمل ہو (اور) قرینہ ماتن کا قول واللفظ الموضوع لہ کذا وکذا ہے۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ لیت مثلاً معنی تمنی کے لئے مستعمل ہے نہ کہ ہمارے قول لیت زیدا قائم کے لئے اس کو سمجھ لو۔ پس انشاء اگر طلب نہ ہو جیسے

افعالِ مقاربہ، افعالِ مدح وذم اور عقود کے صیغے قسم اور رُبّ اور اس کے مثل تو یہاں ان سے بحث نہ ہوگی کیونکہ مباحث بیانیہ جو ان سے متعلق ہیں بہت کم ہیں اور اس لئے کہ ان میں سے اکثر دراصل اخبار ہیں جن کو انشاء کی طرف نقل کر لیا گیا۔

تشریح فن اول کے ابواب ثمانیہ میں سے یہ چھٹا باب ہے انشاء کے لغوی معنیٰ ابتداع اور اختراع کے ہیں یعنی ایجاد کرنا اور اصطلاحی دو معنی ہیں پہلا معنی تو یہ ہے کہ انشاء اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو جس کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا گیا ہو۔ اس مقام پر قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ خبر اور انشاء کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ مصنف اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ خبر اور انشاء دونوں میں ایک ایسی نسبت ہوتی ہے جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اسی کا نام نسبتِ کلامیہ ہے پھر خبر اور انشاء دونوں میں اس نسبتِ کلامیہ کے لئے ایک خارج ہوتا ہے اور اسی خارج کا نام نسبتِ خارجیہ ہے پھر یہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں گی یا سلبی ہوں گی یا ایک ثبوتی اور ایک سلبی ہوگی پہلی دو صورتوں میں کہا جائے گا کہ نسبتِ کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق ہے اور تیسری صورت میں کہا جائے گا کہ نسبتِ کلامیہ، نسبتِ خارجیہ کے مطابق نہیں ہے الحاصل خبر اور انشاء دونوں میں نسبتِ کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبتِ خارجیہ بھی ہوتی ہے پھر نسبتِ کلامیہ، نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی یہاں تک تو خبر اور انشاء دونوں برابر ہیں فرق یہ ہے کہ متکلم نے اگر اس مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا ہے تو یہ کلام خبر کہلائے گا اور اگر متکلم نے اس کا ارادہ نہیں کیا ہے تو یہ کلام انشاء کہلائے گا مثلاً اِضْرِبْ انشاء ہے اس کی نسبتِ کلامیہ طلبِ ضرب ہے اور اس کے لئے نسبت خارجیہ بھی ضروری ہے پس اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب ہے تو نسبتِ خارجیہ بھی طلبِ ضرب ہوگی اور نسبتِ کلامیہ کے مطابق ہوگی مگر متکلم نے اس مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب نہیں ہے تو نسبت خارجیہ عدم طلب ہوگی اور نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہوگی اور متکلم نے اس عدم مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے لیکن اگر متکلم پہلی صورت میں مطابقت کا اور دوسری صورت میں عدم مطابقت کا ارادہ کرے گا تو یہ انشاء کو خبر کے معنی میں استعمال کرنے کے قبیل سے ہوگا شارح کا مذہب یہ ہے کہ نسبتِ کلامیہ تو خبر اور انشاء دونوں میں ہوتی ہے مگر نسبتِ خارجیہ خبر کے لئے تو ہوتی ہے لیکن انشاء کیلئے نہیں ہوتی یہاں شارح کا اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہنا کہ انشاء کا لفظ اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبتِ خارجیہ نہ ہو جو نسبتِ کلامیہ کے مطابق ہو یا غیر مطابق ہو اس سے مصنف کا مذہب مراد ہے شارح کا نہیں۔
دوسرا معنی یہ ہے کہ انشاء کا لفظ اس پر بولا جاتا ہے جو متکلم کا فعل ہے یعنی اس قسم کے کلام کو جو اوپر مذکور ہوا مخاطب کے سامنے پیش کرنے کا نام انشاء ہے جیسا کہ خبر اس کلام خبری پر بولا جاتا ہے

جس کی نسبتِ کلامیہ کیلئے ایسی نسبتِ خارجیہ ہو جو مطابق یا غیر مطابق ہو اور متکلم اس کا ارادہ بھی کرے اور فعلِ متکلم پر بولا جاتا ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلامِ خبری کو پیش کرنا بھی خبر کہلاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اظہر یہ ہی ہے کہ یہاں یعنی مصنف کے اگلے قول ان کان طلبا استدعی میں کان کی ضمیر جس انشاء کی طرف راجع ہے اس سے انشاء کے دوسرے معنی یعنی فعل متکلم مراد ہے حاصل یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں صفتِ استخدام ہے اس طور پر کہ لفظ انشاء کو جب ترجمہ اور عنوان بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے وہ الفاظِ مخصوصہ مراد تھے جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرنے والے ہوں۔ اور جب اس کی طرف کان کی ضمیر راجع کی گئی تو دوسرے معنی مراد ہوئے یعنی متکلم کا فعل۔ یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام انشائی پیش کرنا اور اس کا تلفظ کرنا اسی کا نام صفتِ استخدام ہے کہ جب ایک لفظ مذکور ہو تو اس سے ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع ہو تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ بہر حال یہاں انشاء کے دوسرے معنیٰ (فعل متکلم) مراد ہیں اور پہلے معنیٰ یعنی نفسِ کلام مراد نہیں ہے اور دوسرے معنی مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ مصنف نے انشاء کو طلب اور غیر طلب کی طرف منقسم فرمایا اور پھر طلب کو تمنی، استفہام، امر، نہی ندا، کی طرف تقسیم فرمایا اور تمنی، استفہام وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں وہ کلام مراد نہیں ہے جو ان معانی پر مشتمل ہو اور معانی مصدریہ مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے فرمایا ہے" واللفظ الموضوع لہ لیت " یعنی وہ لفظ جو تمنی کے لئے موضوع ہے لیت ہے اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ لیت معنی تمنی کے لئے مستعمل ہوتا ہے" لیت زیداً قائم " کلام کے لئے استعمال نہیں ہوتا پس مثلاً لیت کا معنی تمنی کے لئے استعمال ہونا اور کلام "لیت زیداً قائم" کے لئے استعمال نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں تمنی وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں اور جب تمنی وغیرہ جو انشاء کے اقسام ہیں ان سے معانی مصدریہ مراد ہیں تو انشاء، جو مقسم ہے اس سے بھی معنی یعنی فعل متکلم مراد ہوگا نفس کلام مراد نہ ہوگا تاکہ مقسم اور اقسام کے درمیان تباین نہ رہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں یعنی انشاء کی تقسیم کے موقعہ پر انشاء کے دوسرے معنی مراد ہیں پہلے معنی مراد نہیں ہیں۔ شارح نے فالانشاء ان لم یکن طلبا کہہ کر مصنف کے قول ان کان طلبا کی قسیم ذکر کی ہے حاصل اس تقسیم کا یہ ہے کہ انشاء یعنی کلام انشائی کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا دو قسم پر ہے یا تو وہ طلب ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی ہوں گے اور یا طلب نہیں ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی نہ ہوں گے مثلاً افعال مقاربہ کا پیش کرنا یہ خیال رہے کہ یہاں افعالِ مقاربہ سے بعض افعال مقاربہ مراد ہیں اس لئے کہ افعالِ مقاربہ جو رجاء اور امید کے لئے آتے ہیں جیسے عسیٰ حریٰ، اخلولق ان میں تو انشاء کا ظہور ہوتا ہے لیکن وہ افعال جو شروع اور مقاربت پر دلالت کرتے ہیں جیسے کاد ان میں انشاء کا ظہور نہیں ہوتا ہے اسی طرح افعالِ مدح اور ذم جیسے نعم اور بئس کا افادہ مدح اور ذم کے لئے پیش کرنا انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اور عقود کے صیغے جیسے بعت کو انشاء

بیع کے لئے اور نکحت کو انشاء تزوج کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اور جملۂ قسم جیسے اقسم باللہ کو افادۂ انشاء قسم کے لئے پیش کرنا اور رُبَّ یعنی رب کو انشاءِ تکثیر کے افادہ کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اسی طرح فعل تعجب اور کم خبریہ جو انشاءِ تکثیر کا فائدہ دیتا ہے وہ بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے الحاصل انشاء کی دو قسمیں ہیں (۱) جس میں طلب کے معنی نہ ہوں جیسے افعالِ مقاربہ وغیرہ (۲) جس میں طلب کے معنی ہوں جس کا بیان آگے متن میں آرہا ہے مگر علم بیان کی کتابوں میں دوسری قسم سے تو بحث کی جاتی ہے لیکن پہلی قسم سے بحث نہیں کیجاتی شارح نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قسم اول یعنی انشائیہ غیر طلبیہ کے ساتھ علم بیان کے جو مباحث متعلق ہیں وہ بہت کم ہیں پس ان مباحث کے کم ہونے کی وجہ سے انشاء کی اس قسم کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے بحث نہیں کی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انشاء غیر طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں مثلاً افعال مقاربہ افعال مدح وذم وغیرہ درحقیقت اخبار ہیں نہ کہ انشاء، انشاء کی طرف ان کو نقل کر لیا گیا ہے پس چونکہ انشاء غیر طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں از قبیلۂ اخبار ہیں اس لئے انشاءِ غیر طلبی کو بحث انشاء میں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

اِنْ کَانَ طَلَبًا اِسْتَدْعٰی مَطْلُوْبًا غَیْرَ حَاصِلٍ وَقْتَ الطَّلَبِ لِامْتِنَاعِ طَلَبِ الْحَاصِلِ فَلَوْ اُسْتُعْمِلَ صِیَغُ الطَّلَبِ لِمَطْلُوْبٍ حَاصِلٍ اِمْتَنَعَ اِجْرَاؤُھَا عَلٰی مَعَانِیْھَا الْحَقِیْقِیَّۃِ وَیَتَوَلَّدُ مِنْھَا بِحَسْبِ الْقَرَائِنِ مَا یُنَاسِبُ الْمَقَامَ۔

ترجمہ اگر انشاء طلب ہو تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کریگا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ کو طلب کرنا ممتنع ہے پس اگر طلب کے صیغوں کو مطلوب حاصل کے لئے استعمال کیا گیا تو ان کو ان کے معانی حقیقیہ پر جاری نہیں کیا جا سکتا ہے (بلکہ) ان سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معانی پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں طلب کے معنی ہوں دوم وہ جس میں طلب کے معنی نہ ہوں دوسری قسم سے تو اس فن میں بحث نہ ہوگی جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے البتہ پہلی قسم سے بحث کی جائے گی چنانچہ تمہید کے طور پر مصنف نے کہا ہے کہ اگر انشاء طلب ہے یعنی اس میں طلب کے معنی ہیں تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کرے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ چیز کی طلب ممتنع اور محال ہے لیکن اس علت پر یہ اعتراض ہوگا کہ

حاصل شدہ چیز کی تحصیل ممنوع ہوتی ہے نہ کہ اس کی طلب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں امتناع سے عدم لیاقت مراد ہے نہ کہ امتناع عقلی اور مطلب یہ ہے کہ حاصل شدہ چیز کی طلب مناسب نہیں ہے اب اگر طلب کے صیغے ایسے مطلوب کے لئے مستعمل ہوں جو مطلوب پہلے سے حاصل ہے تو ایسی صورت میں طلب کے صیغوں کا ان کے حقیقی معانی پر جاری کرنا ممتنع ہوگا اور ان طلب کے صیغوں سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معنی پیدا ہوں گے جیسے "یا یہا الذین آمنوا آمنوا باللہ" میں دوام ایمان کی طلب مراد ہے یعنی اے ایمان والو تم ہمیشہ ایمان پر قائم اور دائم رہنا اور "یا یہا النبی اتق اللہ" میں دوام تقوی کی طلب مراد ہے یعنی اے نبی آپ دائما تقوی پر گامزن رہنا۔

وَاَنْوَاعُهٗ اَیْ اَنْوَاعُ الطَّلَبِ كَثِيْرَةٌ مِنْهَا التَّمَنِّیْ هُوَ طَلَبُ حُصُوْلِ الشَّیْئِ عَلٰی سَبِيْلِ الْمَحَبَّةِ وَاللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ لَيْتَ وَلَا يُشْتَرَطُ اِمْكَانُ الْمُتَمَنّٰی بِخِلَافِ التَّرَجِّیْ تَقُوْلُ لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُوْدُ وَلَا تَقُوْلُ لَعَلَّهٗ يَعُوْدُ وَلٰكِنْ اِذَا كَانَ الْمُتَمَنّٰی مُمْكِنًا يَجِبُ اَنْ لَا يَكُوْنَ لَكَ تَوَقُّعٌ وَطَمَاعِيَةٌ فِیْ وُقُوْعِهٖ وَاِلَّا لَصَارَ تَرَجِّيًا۔

ترجمہ اور اس کی قسمیں یعنی طلب کی قسمیں بہت ہیں ان میں سے ایک تمنی ہے وہ کسی شے کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا ہے اور اس کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور جس کی تمنا کی گئی ہے اس کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے برخلاف ترجی کے کہے گا تو کاش جوانی لوٹ آتی اور نہیں کہے گا تو امید ہے کہ جوانی لوٹ آئے لیکن جب تمنا کردہ چیز ممکن ہو تو ضروری ہے کہ تجھ کو اس کے وقوع کی توقع اور امید نہ ہو۔ ورنہ ترجی ہو جائے گی۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کی بہت سی قسمیں ہیں چنانچہ مصنف کے بیان کے مطابق پانچ قسمیں ہیں (۱) تمنی (۲) استفہام (۳) امر (۴) نہی (۵) نداء بعض لوگوں نے ترجی کو انشاء طلبی کی چھٹی قسم قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے تمنی اور نداء کو بھی انشاء طلبی سے خارج کیا ہے۔ بہر حال مصنف تلخیص نے انشاء طلبی کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم تمنی ہے۔ مصنف نے تمنی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ تمنی میں دوسری اقسام کے مقابلہ میں عموم ہے اس طور پر کہ تمنی، ممکن اور ممتنع دونوں میں جاری ہوتی ہے اس کے برخلاف دوسری اقسام تو وہ صرف ممکن میں جاری ہوتی ہیں ممتنع میں نہیں اور استفہام کے مباحث چونکہ کثیر ہیں اس لئے مصنف نے تمنی کے بعد استفہام کو ذکر فرمایا پھر امر کو ذکر کیا کیونکہ امر وجود کا تقاضہ کرتا ہے اس کے بعد نہی کو اس لئے

ذکر کیا کہ نہی احکام میں امر کے مناسب ہے سب سے اخیر میں نداء کو ذکر فرمایا ہے الحاصل انشاء طلبی کی ایک قسم تمنی ہے اور تمنی کہتے ہیں کسی چیز کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا یعنی کسی چیز کے حصول کو ایسے طریقے پر طلب کرنا کہ اس سے محبت سمجھی جاتی ہو شارح نے علیٰ سبیل المحبت کی قید لگا کر تمنی سے دوسری انواعِ طلب کو خارج کیا ہے اس طور پر کہ تمنی میں شے کے حصول کو اس حیثیت سے طلب کیا جاتا ہے کہ وہ شے متکلم کے نزدیک محبوب ہوتی ہے اور امر، نہی، نداء میں شے کے حصول کی طلب اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ شے محبوب ہے بلکہ امر میں اس حیثیت سے طلب ہوتی ہے کہ اس کا وجود مطلوب ہے اور نہی میں اس حیثیت سے کہ اس کا عدمِ وجود مطلوب ہے اور نداء میں اس حیثیت سے کہ اس کا اقبال (اپنی طرف متوجہ کرنا) مطلوب ہے مصنف رہ فرماتے ہیں کہ تمنی کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور صحتِ تمنی کے لئے اس چیز کا ممکن ہونا ضروری نہیں ہے جس کی تمنا کی گئی ہو بلکہ ممکن اور محال دونوں کی تمنا کیجا سکتی ہے اس کے برخلاف ترجی کہ اس کا ممکن ہونا ضروری ہے یعنی جس کی طمع اور امید کی جائے گی اس کا ممکن ہونا ضروری ہے محال کی ترجی اور امید نہیں کی جاتی ہے جس طرح امر، نہی، استفہام اور نداء میں مطلوب کا ممکن ہونا ضروری ہے چنانچہ امر، نہی، استفہام اور نداء کا صیغہ مطلوب ممکن میں استعمال ہوگا مطلوبِ محال میں استعمال نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ تمنی اور ترجی کے درمیان اسی فرق کی بنیاد پر "لیت الشباب یعود" کہنا تو جائز ہوگا باوجودیکہ عودِ شباب محال ہے لیکن "لعل الشباب یعود" کہنا جائز نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تمنا کردہ چیز اگر ممکن ہو تو تمنی اور ترجی کے درمیان فرق کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ متکلم کو اس کی امید اور طمع نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسی صورت میں متکلم کو شے متمنیٰ کے حصول کی امید ہوگی تو وہ کلام تمنی نہ رہے گا بلکہ ترجی ہو جائے گا اور اس میں بجائے الفاظِ تمنی کے الفاظِ ترجی کا استعمال کرنا ضروری ہوگا۔

وَقَدْ يُتَمَنّٰى بِهَلْ نَحْوُ هَلْ لِّيْ مِنْ شَفِيْعٍ حَيْثُ يُعْلَمُ اَنْ لَا شَفِيْعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ حِ يَمْتَنِعُ حَمْلُهٗ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ لِحُصُوْلِ الْجَزْمِ بِاِنْتِفَائِهٖ وَالنُّكْتَةُ فِي التَّمَنِّيْ بِهَلْ وَالْعُدُوْلُ عَنْ لَيْتَ هُوَ اِبْرَازُ الْمُتَمَنّٰى لِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِحُصُوْلِهٖ فِيْ صُوْرَةِ الْمُمْكِنِ الَّذِيْ لَا جَزْمَ بِاِنْتِفَائِهٖ۔

ترجمہ اور کبھی لفظ ہل کے ساتھ تمنی کیجاتی ہے جیسے "ہل لی من شفیع" (کاش میرے لئے کوئی سفارشی ہوتا) جبکہ یہ بات معلوم ہو کہ اس کا کوئی سفارشی نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت اس کا حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگا کیونکہ اس کے انتفاء کا یقین ہے اور ہل کے ذریعہ

تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ مُتَمَنّیٰ کو اس کے حصول میں کمال رغبت کی وجہ سے اس ممکن کی صورت میں ظاہر کرنا ہے جس کے انتفار کا یقین نہیں ہے۔

تشریح کلمہ لیت چونکہ تمنی کے لئے موضوع ہے اس لئے لیت کے ذریعہ تمنی تو حقیقت ہوگی لیکن کبھی ہل کے ذریعہ مجازاً تمنی کی جاتی ہے یعنی کلمہ ہل جو استفہام کے لئے موضوع ہے اس کو کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص جس کو اس بات کا یقین ہو کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے یوں کہے "ہل لی من شفیع" کاش میرا کوئی شفیع ہوتا متکلم کو اس بات کا علم ویقین کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمۂ ہل حقیقی معنی یعنی استفہام کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازاً تمنی کے لئے مستعمل ہے اس لئے کہ یہاں شفیع کے منتفی ہونے کا جزم اور یقین حاصل ہے اور استفہام انتفاء کے عدم جزم کا تقاضہ کرتا ہے یعنی استفہام میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں کسی جانب کا جزم اور یقین نہیں ہوتا پس شفیع کے منتفی ہونے کا یقین اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ ہل کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے اور جب حقیقت پر محمول کرنا ممتنع ہے تو لامحالہ مجاز یعنی تمنی پر محمول ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ ہل کے ذریعہ تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ متمنیٰ (شفیع ہونا) اگرچہ قطعی الانتفار ہے یعنی اس کا منتفی ہونا یقینی ہے لیکن اس کے حصول میں کمال رغبت کی وجہ سے اس کو اس ممکن کی صورت میں ظاہر کیا گیا ہے جس کے انتفار کا یقین نہیں ہے یعنی متمنیٰ (شفیع ہونا) تو قطعی الانتفار ہے لیکن اس کے حصول کی خواہش اور رغبت بہت زیادہ ہے پس اس کمال رغبت کی وجہ سے متمنیٰ کو ایسے حرف کے ساتھ تعبیر کیا گیا جس کا مدلول ممکن الوقوع ہوتا ہے یعنی ہل استفہامیہ جس کا مدلول ممکن الوقوع اور ممکن الحصول ہوتا ہے بجائے لیت کے اس کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔

وَقَدْ يُتَمَنّٰى بِلَوْ نَحْوُ لَوْ تَاْتِيْنِيْ فَتُحَدِّثَنِيْ بِالنَّصْبِ عَلٰى تَقْدِيْرِ فَاَنْ تُحَدِّثَنِيْ فَاِنَّ النَّصْبَ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَنَّ لَوْ لَيْسَتْ عَلٰى اَصْلِهَا اِذْ لَا يُنْصَبُ الْمُضَارِعُ بَعْدَهَا بِاِضْمَارِ اَنْ وَاِنَّمَا يُضْمَرُ بَعْدَ الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ وَالْمُنَاسِبُ هٰهُنَا هُوَ التَّمَنِّيْ۔

ترجمہ اور کبھی لو کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے جیسے لو تاتینی فتحدثنی (کاش تو میرے پاس آتا کہ تو مجھ سے بات کرتا) نصب کے ساتھ فان تحدثنی کی تقدیر پر کہ نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل پر نہیں ہے اس لئے کہ لو کے بعد اَن مقدرہ کی وجہ سے مضارع منصوب نہیں ہوتا ہے البتہ ان چھ چیزوں کے بعد مقدر ہوتا ہے اور یہاں تمنی ہی مناسب ہے۔

تشریح مصنف رہ کہتے ہیں کہ بطریق مجاز کبھی لو کے ذریعہ بھی تمنی کی جاتی ہے اور بطریق مجاز اس لئے کہا ہے کہ کلمہ لو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے شرط کے لئے آتا ہے پس کلمہ لو شرط کے لئے چونکہ حقیقت ہے اس لئے تمنی کے لئے مجاز ہوگا۔ چنانچہ لو تاتینی فتحدثنی میں فا کے بعد اَن مقدرہ ہے تقدیری عبارت ہے فان تحدثنی اور اَن مقدرہ کی وجہ سے تحدثنی منصوب ہے پس یہاں تحدثنی کا نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل یعنی شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ لو شرطیہ کے بعد فعل مضارع اَن مقدرہ کی وجہ سے منصوب نہیں ہوتا بلکہ چھ چیزوں کے بعد منصوب ہوتا ہے (۱) استفہام (۲) تمنی (۳) عرض (۴) امر (۵) نہی (۶) نفی بعض حضرات کہتے ہیں کہ اَن نو چیزوں کے بعد منصوب ہوتا ہے چھ تو مذکورہ چیزیں ہیں اور ایک تخصیص، دوم ترجی۔ سوم دعا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص تو عرض میں داخل ہے کیونکہ تخصیص اور عرض دونوں معناً قریب قریب ہیں اور ترجی ساقط الاعتبار ہے اس لئے کہ ترجی کے جواب میں فعل مضارع اگرچہ اہل کوفہ کے نزدیک منصوب ہوتا ہے لیکن اہل بصرہ کے نزدیک منصوب نہیں ہوتا ہے اور رہی دعا تو وہ امر اور نہی میں داخل ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے الحاصل اس مثال میں فعل مضارع کا اَن مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہونا اس بات کا قرینہ ہے۔ کہ یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے اور جب یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے تو لا محالہ مذکورہ چھ چیزوں میں سے ایک پر محمول کرنا ضروری ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں تمنی پر محمول کرنا اولیٰ اور انسب ہے کیونکہ تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اور ذائع ہے اور تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اس لئے ہے کہ لو دراصل محال اور ممتنع پر داخل ہوتا ہے اور محال چیزوں کی بکثرت تمنا کی جاتی ہے۔

(فوائد) فاضل شارح نے تمنی بلیت سے تمنی بہل کیطرف عدول کرنے کا نکتہ تو بیان کیا ہے لیکن تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کرنے کا نکتہ بیان نہیں کیا ہے البتہ شیخ عدوی کے حوالہ سے علامہ دسوقی نے کہا ہے کہ اس کا نکتہ متمنیٰ کے معزز ہونے کی خبر دینا ہے اس طور پر کہ اس کو غیر موجود کی صورت میں ظاہر کیا ہے کیونکہ لو اپنی اصل کے اعتبار سے حرف امتناع ہے جو غیر موجود پر داخل ہوتا ہے پس لو کے ذریعہ تمنی کر کے اس بات کو بتلایا گیا ہے کہ متمنیٰ باوجودیکہ غیر موجود ہے لیکن وہ اس قدر معزز اور مکرم ہے کہ اس کی تمنا اور آرزو کی جارہی ہے پس اسی نکتہ کے پیش نظر تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کیا جاتا ہے۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

قَالَ السَّكَّاكِيُّ كَأَنَّ حُرُوْفَ التَّنْدِيْمِ وَالتَّحْضِيْضِ نَحْوُ هَلَّا وَأَلَّا بِقَلْبِ الْهَاءِ هَمْزَةً وَلَوْلَا وَلَوْمَا مَأْخُوْذَةٌ مِنْهُمَا خَبَرُ كَأَنَّ أَيْ كَأَنَّهَا مَأْخُوْذَةٌ مِنْ هَلْ وَلَوِ الَّتَيْنِ لِلتَّمَنِّيْ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَكَّبَتَيْنِ مَعَ لَا وَمَا

اَلْمَزِيْدَ تَيْنِ لِتَضْمِيْنِهِمَا عِلَّةٌ لِقَوْلِهٖ مُرَكَّبَتَيْنِ وَالتَّضْمِيْنُ جُعِلَ الشَّيْئُ فِيْ ضِمْنِ الشَّيْئِ تَقُوْلُ ضَمَّنْتُ الْكِتَابَ كَذَا بَابًا بَابًا إِذَا جَعَلْتَهٗ مُتَضَمِّنًا لِتِلْكَ الْاَبْوَابِ يَعْنِيْ اَنَّ الْغَرْضَ وَالْمَطْلُوْبَ مِنْ هٰذَا التَّرْكِيْبِ وَالْتِزَامِهٖ هُوَ جَعْلُ هَلْ وَلَوْ مُتَضَمِّنَتَيْنِ مَعْنَى التَّمَنِّيْ لِيَتَوَلَّدَ عِلَّةٌ لِتَضْمِيْنِهِمَا يَعْنِيْ اَنَّ الْغَرْضَ مِنْ تَضْمِيْنِهِمَا مَعْنَى التَّمَنِّيْ لَيْسَ اِفَادَةَ التَّمَنِّيْ بَلْ اَنْ يَتَوَلَّدَ مِنْهُ اَيْ مِنْ مَعْنَى التَّمَنِّي الْمُتَضَمِّنَتَيْنِ هُمَا اِيَّاهُ فِي الْمَاضِيْ التَّنْدِيْمُ نَحْوُ هَلَّا اَكْرَمْتَ زَيْدًا وَلَوْمَا اَكْرَمْتَهٗ عَلٰى مَعْنٰى لَيْتَكَ اَكْرَمْتَهٗ قَصْدًا اِلٰى جَعْلِهٖ نَادِمًا عَلٰى تَرْكِ الْاِكْرَامِ وَفِيْ فِعْلِ الْمُضَارِعِ التَّحْضِيْضُ نَحْوُ هَلَّا تَقُوْمُ وَلَوْمَا تَقُوْمُ عَلٰى مَعْنٰى لَيْتَكَ تَقُوْمُ قَصْدًا اِلٰى حَثِّهٖ عَلَى الْقِيَامِ وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْكِتَابِ لَيْسَ عِبَارَةَ السَّكَّاكِيْ لٰكِنَّهٗ حَاصِلُ كَلَامِهٖ وَقَوْلُهٗ لِتَضْمِيْنِهِمَا مَصْدَرٌ مُضَافٌ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الْاَوَّلِ وَمَعْنَى التَّمَنِّيْ مَفْعُوْلُهُ الثَّانِيْ وَقَدْ وَقَعَ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ لِتَضَمُّنِهِمَا عَلٰى لَفْظِ التَّفَعُّلِ وَهُوَ لَا يُوَافِقُ مَعْنٰى كَلَامِ الْمِفْتَاحِ وَاِنَّمَا ذَكَرَ هٰذَا بِلَفْظِ كَاَنَّ لِعَدَمِ الْقَطْعِ بِذٰلِكَ۔

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ گویا حرف تندیم اور تحضیض جیسے ہلاّ اور الاّ ہا کو ہمزہ سے بدلنے کے ساتھ اور لوما اور لولا انھیں سے ماخوذ ہیں کانّ کی خبر ہے یعنی گویا اس ہل اور لو سے ماخوذ ہیں جو تمنی کے لیے ہیں اس حال میں کہ وہ مرکب ہوں لا اور ما زائدہ کے ساتھ ان دونوں کے متضمن ہونے کی وجہ سے، مرکبتین کی علت ہے اور تضمین ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کرنا ہے کہے گا تو ضمنت الکتاب کذا بابًا بابًا جب تو کتاب کو ان ابواب پر مشتمل کرے یعنی اس ترکیب کا مقصد اور التزام کی غرض ہل اور لو کو معنی تمنی کو متضمن کرنا ہے تاکہ پیدا ہو جائے (یہ) لتضمینہما کی علت ہے یعنی ہل اور لو میں معنی تمنی کی تضمین سے غرض تمنی کا فائدہ دینا نہیں ہے بلکہ (غرض یہ ہے کہ) پیدا ہو جائے یعنی معنی تمنی سے جس کو وہ دونوں متضمن ہیں ماضی میں تندیم جیسے ہلا اکرمت زیدا اور لوما اکرمتہ معنی ہیں لیتک اکرمتہ مخاطب کو ترک اکرام پر شرمندہ کرنے کے لئے اور فعل مضارع میں تحضیض جیسے ہلا تقوم اور لوما تقوم معنی ہیں لیتک تقوم مخاطب کو قیام پر ابھارنے کے لئے اور متن میں جو مذکور ہے وہ سکاکی کی عبارت نہیں ہے لیکن اس کے کلام کا حاصل یہی ہے اور اس کا قول لتضمینہما مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور معنی تمنی اس کا مفعول ثانی ہے اور بعض نسخوں میں لتضمنہما باب تفعل سے ہے اور یہ کلام مفتاح

کے موافق نہیں ہے اور سکاکی نے اس مضمون کو لفظ کان سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ امر مذکور متیقن نہیں ہے

تشریح علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ ہلا، الا، لولا، لوما، حروف تندیم اور تحضیض ہیں تندیم کے معنی ہیں مخاطب کو اس کے کئے ہوئے پر نادم کرنا اور تحضیض کے معنی ہیں مخاطب کو کسی کام کے کرنے پر ترغیب دینا فعل ماضی کے ساتھ تندیم ہوتی ہے جیسے ہلا اکرمت زیدًا، لوما اکرمت زیدا، تو نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا یعنی تجھ کو زید کا اکرام کرنا چاہیئے تھا اس مثال میں متکلم کا مقصد مخاطب کو زید کے اکرام کو ترک کرنے پر نادم اور شرمندہ کرنا ہے اور فعل مستقبل کے ساتھ تحضیض ہوتی ہے جیسے ہلا تقوم، لوما تقوم۔ آپ کیوں کھڑے نہیں ہوں گے یعنی آپ کو کھڑا ہونا چاہیئے۔ اس مثال میں متکلم کا مقصد مخاطب کو قیام کی ترغیب دینا اور اس پر ابھارنا ہے۔ علامہ سکاکی کہتے ہیں کہ یہ چاروں حرف مستقل نہیں ہیں جیسا کہ اکثر نحویوں کا خیال ہے بلکہ یہ اس ہل اور لو سے ماخوذ ہیں جو مجازًا تمنی کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور یہ لا زائدہ اور ما زائدہ کے ساتھ مرکب ہیں چنانچہ لا زائدہ کے ساتھ ہل اور لو مرکب ہوتے ہیں اور ما زائدہ کے ساتھ صرف لو مرکب ہوتا ہے پس جب لا کے ساتھ ہل مرکب ہوگا تو ہلاّ ہوگا پھر کبھی ہاء کو ہمزہ سے بدل کر اَلاّ پڑھا جاتا ہے اور جب لا کے ساتھ لو مرکب ہوگا تو لولا ہوگا اور جب ما کے ساتھ لو مرکب ہوگا تو لوما ہوگا۔ حاصل یہ کہ لا کے ساتھ مرکب ہوکر ہَلاَّ، اَلاَّ، لَولاَ، تین حرف پیدا ہوں گے اور ما کے ساتھ مل کر لوما صرف ایک حرف پیدا ہوگا علامہ سکاکی نے لتضمینہما لاکر مرکبتین کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل اور لو، لا زائدہ اور ما زائدہ کے ساتھ اس لئے مرکب ہوں گے تاکہ وہ معنی تمنی کو متضمن ہوں۔ تضمین کہتے ہیں ایک چیز کا دوسری چیز پر مشتمل ہونا جیسے ضمنت الکتاب کذا بابًا بابًا اس وقت بولا جاتا ہے جب کتاب ان ابواب پر مشتمل ہو۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہل اور لو کو لاَ اور مَا زائدہ کے ساتھ مرکب کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ ہل اور لو تمنی کے معنی کو متضمن ہوں یعنی یہ ترکیب اس لئے عمل میں لائی گئی تاکہ یہ دونوں حروف معنیٔ تمنی کو متضمن ہوں لیکن یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ ہل اور لو تو لاَ اور مَا کے ساتھ مرکب ہونے سے پہلے ہی تمنی کے لئے استعمال ہوتے تھے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے لہذا معنی تمنی کو متضمن ہونے کی غرض سے ان کو لاَ اور مَا کے ساتھ مرکب کرنے کے کیا معنی ہیں یعنی یہ ترکیب اس مقصد سے بالکل بے سود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے ہل اور لو کا تمنی کے لئے استعمال جوازًا اور احتمالاً ہے اور ترکیب کے بعد وجوبًا اور نصًا ہے گویا سکاکی نے یہ کہا کہ ہل اور لو کا لا اور ما کے ساتھ مرکب ہونا اس لئے ہے تاکہ یہ دونوں تمنی کے معنی کو وجوبًا، لزومًا اور نصًا متضمن ہوں اور جب ایسا ہے تو اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ لیتولد لاکر سکاکی نے تضمین کی علت بیان کی ہے اور یہ کہا ہے کہ ہل اور لو کا، لاَ اور مَا کے ساتھ مرکب ہوکر معنی تمنی کو متضمن ہونے سے یہ مقصود نہیں ہے کہ مرکب ہوکر یہ دونوں تمنی کے معنی کا فائدہ دیں گے بلکہ یہ مقصد ہے کہ اس سے یعنی اس معنیٔ تمنی سے جس کو ہل اور لو مرکبہ متضمن ہیں ماضی میں تندیم کے معنی پیدا ہوں گے اور

مستقبل میں تحضیض کے معنی پیدا ہوں گے یعنی جب ان کا استعمال فعل ماضی کے ساتھ ہوگا تو یہ تندیم پر دلالت کریں گے جیسے ہلا اکرمت زیدًا اور لوما اکرمت زیدًا میں مخاطب کو زید کے ترک اکرام پر نادم کیا گیا ہے اور جب ان کا استعمال فعل مستقبل کے ساتھ ہوگا تو تحضیض پر دلالت کریں گے جیسے ہلا تقوم اور لوما تقوم میں مخاطب کو قیام پر ترغیب دی گئی ہے اور ان حروف مرکبہ متضمنہ لمعنی التمنی سے ماضی میں تندیم اور مستقبل میں تحضیض کے معنی اس لئے پیدا ہوں گے کہ تمنا امر محبوب کی جاتی ہے پس جب متکلم کا امر محبوب فوت ہوگا تو مخاطب اس پر نادم ہوگا اور اگر فعل مستقبل ہے تو متکلم مخاطب کو اس امر محبوب پر ترغیب دیگا اور ابھاریگا۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ متکلم کا کسی شے سے محبت کرنا مخاطب کو اس کے ترک پر نادم کرنے کا تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی مخاطب نے جس چیز کو ترک کیا ہے وہ متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے نہ کہ مخاطب کی اور جب ایسا ہے تو مخاطب اس کے ترک پر کیونکر نادم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم، مخاطب پر شفقت کرتے ہوئے مخاطب کو کسی چیز پر ابھارتا ہے اور ترغیب دیتا ہے پس جب مخاطب اس چیز کو ترک کرے گا جو متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے تو اب مخاطب متکلم پر شفقت کرتے ہوئے اس کے ترک پر نادم ہوگا یعنی مخاطب اس پر نادم ہوگا کہ متکلم نے میرے ساتھ شفقت کا معاملہ کیا کہ اچھے کام کے کرنے کی ترغیب دی اور میری بدقسمتی کہ میں یہ کام نہیں کرسکا۔

علامہ تفتازانی رح فرماتے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہے جس کی میں نے سکاکی کے حوالہ سے تشریح کی ہے وہ اگرچہ بعینہ سکاکی عبارت نہیں ہے لیکن ان کے کلام کا حاصل ضرور ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول لتضمینھما میں لفظ تضمین مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور متن کی عبارت معنی التمنی اس کا مفعول ثانی ہے اور اس کا فاعل متکلم ہے یعنی ہل اور لو کو لا اور ما کے ساتھ مرکب اس لئے کیا گیا ہے تاکہ متکلم ہل اور لو مرکبہ کو معنی تمنی پر مشتمل کردے شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں لتضمنھما باب تفعیل کے بجائے باب تفعل سے ہے لیکن یہ کلام مفتاح کے معنی کے موافق نہیں ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے اس کو لفظ الزام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے مطلوبا بالزام التركيب التنبيه على الزام ہل ولو معنى التمنى یعنی الزام ترکیب سے مطلوب ہل اور لو کے معنی تمنی کے الزام پر تنبیہ کرنا ہے پس الزام کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہل اور لو کی تمنی پر دلالت کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل سے ہوئی ہے اور یہ معنی اس نسخہ کے موافق ہے جس میں تضمین از باب تفعیل ہے کیونکہ صاحب مفتاح کے کلام میں الزام، مُلزِم یعنی متکلم کا فعل ہے اور رہا تضمن از باب تفعل تو وہ اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ ہل اور لو کی تمنی پر دلالت امر ذاتی ہے اس میں کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل کو دخل نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نسخہ صاحب مفتاح کے کلام کے معنی کے موافق نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے اس مضمون کو لفظ کان کے ساتھ ذکر کیا ہے جو عدم یقین اور شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سکاکی کو خود بھی اس بات کا

یقین نہیں ہے کہ ہل اور لو، لا اور ما کے ساتھ مرکب ہوکر حروف تندیم اور تحضیض ہوئے ہیں اور یقین اس لئے نہیں کہ اکثر نحاۃ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حروف یعنی ہلا، الا، لولا، لوما اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ایسے ہی ہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تصرف نہیں ہوا ہے، لہٰذا ان حروف میں یہ احتمال بہرحال ہوگا کہ یہ حروف ہل اور لو مرکبہ بلا وما سے ماخوذ نہیں ہیں اور جب یہ احتمال ہے تو سکاکی کا لفظ کانّ کے ساتھ ان حروف کو ذکر کرنا بالکل صحیح ہے۔

وَقَدْ يَتَمَنّٰى بِلَعَلَّ فَيُعْطٰى لَهٗ حُكْمُ لَيْتَ وَيُنْصَبُ فِيْ جَوَابِهِ الْمُضَارِعُ عَلٰى إِضْمَارِ اَنْ نَحْوُ لَعَلِّيْ اَحُجُّ فَاَزُوْرَكَ بِالنَّصْبِ بِبُعْدِ الْمَرْجُوِّ عَنِ الْحُصُوْلِ وَبِهٰذَا يَشْبَهُ الْمُحَالَاتِ وَالْمُمْكِنَاتِ الَّتِيْ لَا طَمَاعِيَةَ فِيْ وُقُوْعِهَا فَيَتَوَلَّدُ مِنْهُ مَعْنَى التَّمَنِّيْ۔

ترجمہ اور کبھی لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے پس اس کو لیت کا حکم دیدیا جاتا ہے اور اس کے جواب میں مضارع بتقدیر اَن منصوب ہوتا ہے جیسے لعلّی احج فازورک، کاش میں حج کرتا تو تیری زیارت کرتا نصب کے ساتھ امید کردہ چیز کے حصول سے دور ہونے کی وجہ سے اور اسی بُعد کی وجہ سے وہ محالات اور ان ممکنات کے ساتھ مشابہ ہے جس کے حصول کی امید نہیں ہے پس اس سے تمنی کے معنیٰ پیدا ہوجاتے ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ لعلّ جس کے حقیقی معنی ترجی کے ہیں وہ مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے پس جس وقت لعلّ تمنی کے لئے استعمال ہوگا اس وقت اس کو لیت کا حکم دیدیا جائے گا یعنی جسطرح لیت کے جواب میں فعل مضارع بتقدیر اَن منصوب ہوتا ہے اسی طرح اس لعلّ کے جواب میں بھی فعل مضارع بتقدیر اَن منصوب ہوگا اگرچہ اس وقت لعل کے جواب میں فعل مضارع بتقدیر اَن منصوب نہ ہوگا جس وقت اس کا استعمال ترجی کے لئے ہوگا یہ بھی خیال رہے کہ لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا صرف اہلِ بصرہ کے نزدیک اس بات کی دلیل ہوگا کہ لعل تمنی کے لئے مستعمل ہے اہل کوفہ کے نزدیک اس بات کی دلیل نہ ہوگا اس لئے کہ اہل بصرہ نہ تو لعل برائے ترجی کے بعد مضارع کو نصب دیتے ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کے لئے جواب ہوتا ہے لہٰذا جہاں بھی لعل کے بعد مضارع منصوب ہوگا وہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ یہاں لعل ترجی کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے مستعمل ہے اور اہل کوفہ کے نزدیک چونکہ لعل برائے ترجی کے بعد مضارع منصوب ہوتا ہے اور وہ اس کے لئے جواب کو بھی ثابت کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا اس بات کی دلیل نہ ہوگا کہ لعل تمنی

کے لئے ہے الحاصل اہل بصرہ کے نزدیک کبھی لعل کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے اور لیت کی طرح اس کے جواب میں بھی مضارع بتقدیر ان منصوب ہوتا ہے جیسے لعلی احج فازورک نصب کے ساتھ یعنی فان ازورک رہی یہ بات کہ لعل کے ساتھ تمنی کب کی جاتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ لعل کے ساتھ تمنی اس وقت کی جاتی ہے جبکہ مرجو یعنی امید کردہ چیز بعید الحصول ہو جیسے مثال مذکور میں حج بعید الحصول ہے پس اس بُعد کی وجہ سے امید کردہ بعید الحصول چیز محال اور اُس ممکن کے مشابہ ہوگی جس کے حصول کی توقع نہ ہو اور ان دونوں کے درمیان جامع عدم حصول ہے یعنی جسطرح محال اور وہ ممکن جس کے حصول کی توقع نہ ہو حاصل نہیں ہوتا اسی طرح بعید الحصول بھی حاصل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس بُعد یا مشابہت سے تمنی کے معنی پیدا ہوں گے کیونکہ جس طرح تمنی محال یا اس ممکن کی طلب کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو اسی طرح مثال مذکور میں بھی لعل کے ذریعہ ایسی چیز کو طلب کیا گیا ہے جو بعید الحصول ہونے کی وجہ سے محال اور اس ممکن کے مشابہ ہے جس کے حصول کی توقع نہیں ہے۔ اردو میں لفظ شاید لعل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے ؎

تیز رکھنا سرِ ہر خار کو اُو دشتِ جنوں ؛ شاید آجائے کوئی آبلہ پا میرے بعد

وَمِنْهَا اَیْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الطَّلَبِ اَلْاِسْتِفْهَامُ وَهُوَ طَلَبُ حُصُوْلِ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الذِّهْنِ فَاِنْ کَانَتْ وُقُوْعُ النِّسْبَةِ بَیْنَ اَمْرَیْنِ اَوْ لَا وُقُوْعُهَا فَحُصُوْلُهَا هُوَ التَّصْدِیْقُ وَاِلَّا فَهُوَ التَّصَوُّرُ وَالْاَلْفَاظُ الْمَوْضُوْعَةُ لَهُ اَلْهَمْزَةُ وَهَلْ وَمَا وَمَنْ وَاَیٌّ وَکَمْ وَکَیْفَ وَاَیْنَ وَاَنّٰی وَمَتٰی وَاَیَّانَ۔

ترجمہ اور انہیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے استفہام ہے اور وہ شے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا ہے پس اگر وہ صورت دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ تو وہ تصور ہے اور وہ الفاظ جو استفہام کے لئے وضع کئے گئے ہیں ہمزہ، ہل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انّیٰ، متیٰ، ایان ہیں۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ انواع طلب میں ایک استفہام ہے یعنی انشاء طلبی کی قسموں میں سے ایک قسم استفہام ہے اور استفہام کہتے ہیں کسی شے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا پس وہ صورت جس کے حصول فی الذہن کو طلب کیا گیا ہے اگر وہ دو امروں کے درمیان وقوعِ نسبت یا لا وقوعِ نسبت ہے تو اس کو تصدیق کہا جائے گا ورنہ تو تصور کہا جائے گا۔ دقوعِ نسبت سے مراد نسبت

کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونا ہے جیسا کہ لا وقوعِ نسبت سے مراد نسبتِ کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہونا ہے پس وہ صورت جو مطابقتِ نسبت للواقع یا عدمِ مطابقتِ نسبت للواقع سے عبارت ہے اس کا حصول اور ادراک تصدیق کہلائے گا۔ اور اگر وہ صورت وقوعِ نسبت یا لا وقوعِ نسبت نہ ہو بلکہ وہ صورت صرف موضوع ہو یا صرف محمول ہو یا صرف نسبت مجردہ ہو یا ان میں سے دو ہوں یا تینوں ہوں تو تصور کہلائے گا یعنی صرف موضوع کا ادراک یا صرف محمول کا ادراک یا صرف نسبت مجردہ کا ادراک یا ان میں کسی دو کا ادراک یا الگ الگ تینوں کا ادراک تصور کہلائے گا۔ یعنی جب تک مطابقتِ نسبت للواقع یا عدم مطابقتِ نسبت للواقع کا ادراک نہیں ہوگا تصور کہلائے گا اور جب اس کا ادراک ہو جائے گا تصدیق کہلائے گا۔

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ استفہام کے لئے چند الفاظ موضوع ہیں ہمزہ، ہل، ما، من، ای، کم، کیف این، انٰی، متیٰ، ایان۔ یہ الفاظ تین قسموں پر منقسم ہیں چنانچہ ان میں سے بعض الفاظ ایسے ہیں جو صرف طلب تصور کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف طلب تصدیق کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں جو کبھی طلب تصور کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور کبھی طلب تصدیق کے لئے استعمال ہوتے ہیں پس ہمزہ تو تیسری قسم کے لئے ہے اور ہل دوسری قسم کے لئے اور باقی الفاظ قسم اول کے لئے ہیں، اس اعتبار سے ہمزہ چونکہ عام ہے اس لئے مصنف نے سب سے پہلے اسی کو بیان کیا۔

فَالْهَمْزَةُ لِطَلَبِ التَّصْدِيْقِ اَیْ اِنْقِيَادِ الذِّهْنِ وَاِذْعَانِهٖ بِوُقُوْعِ نِسْبَةٍ تَامَّةٍ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ كَقَوْلِكَ اَقَامَ زَيْدٌ فِی الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ وَاَزَيْدٌ قَائِمٌ فِی الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ اَوْ لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ اَیْ اِدْرَاكِ غَيْرِ النِّسْبَةِ كَقَوْلِكَ فِیْ طَلَبِ تَصَوُّرِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ اَدِبْسٌ فِی الْاِنَاءِ اَمْ عَسَلٌ عَالِمًا بِحُصُوْلِ شَیْءٍ فِی الْاِنَاءِ طَالِبًا لِتَعْيِيْنِهٖ وَفِیْ طَلَبِ تَصَوُّرِ الْمُسْنَدِ اَفِی الْخَابِيَةِ دِبْسُكَ اَمْ فِی الزِّقِّ عَالِمًا بِكَوْنِ الدِّبْسِ فِیْ وَاحِدٍ مِّنَ الْخَابِيَةِ اَوِ الزِّقِّ طَالِبًا لِتَعْيِيْنِ ذٰلِكَ وَلِهٰذَا اَیْ لِمَجِیْءِ الْهَمْزَةِ لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ لَمْ يَقْبُحْ فِیْ طَلَبِ تَصَوُّرِ الْفَاعِلِ اَزَيْدٌ قَامَ كَمَا قَبُحَ هَلْ زَيْدٌ قَامَ وَلَمْ يَقْبُحْ فِیْ طَلَبِ تَصَوُّرِ الْمَفْعُوْلِ اَعَمْرًا عَرَفْتَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ التَّقْدِيْمَ يَسْتَدْعِیْ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ فَيَكُوْنُ هَلْ لِطَلَبِ حُصُوْلِ الْحَاصِلِ وَهُوَ مُحَالٌ بِخِلَافِ الْهَمْزَةِ فَاِنَّهَا تَكُوْنُ لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ وَتَعْيِيْنِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَهٰذَا ظَاهِرٌ

فِی اَعَمْرًا عَرَفْتَ لَا فِی اَزَیْدٌ قَامَ فَلْیَتَاَمَّلْ ۔

ترجمہ پس ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبتِ تامہ کے وقوع کے یقین اور انقیاد کے لئے ہے جیسے جملہ فعلیہ کی صورت میں تیرا قول اقام زید اور جملہ اسمیہ کی صورت میں ازید قائم ہے یا طلب تصور کے لئے ہے یعنی غیر نسبت کے ادراک کے لئے جیسے مسندالیہ کا تصور طلب کرنے کے سلسلہ میں کیا برتن میں شیرۂ انگور ہے یا شہد ہے (جبکہ) برتن میں کسی شئے کے حصول کا عالم ہو (اور) اس کی تعیین کا طالب ہو اور مسند کے تصور کی طلب کے سلسلہ میں کیا تیرہ شیرہ انگور صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں (جبکہ) صراحی یا مشکیزہ میں سے کسی ایک میں شیرہ انگور کے ہونے کو جانتا ہو (اور) اس کی تعیین کا طالب ہو اور اسی وجہ سے یعنی ہمزہ کے طلب تصور کے لئے آنے کی وجہ سے طلب تصور فاعل میں "ازید قام" قبیح نہیں ہے جیسا کہ ہل زید قام قبیح ہے اور طلب تصور مفعول میں "اعمرًا عرفت" قبیح نہیں ہے جیسا کہ ہل عمرًا عرفت قبیح ہے اور یہ اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے پس ہل حاصل کے حصول کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے۔ برخلاف ہمزہ کے اس لئے کہ وہ طلب تصور اور فاعل یا مفعول کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور یہ "اعمرًا عرفت" میں ظاہر ہے نہ کہ ازید قام میں۔ پس غور کرلو۔

تشریح یہاں سے مصنف رحمہ نے استفہام کے لئے وضع کردہ الفاظ کی تفصیل ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمزہ تصدیق کی طلب کے لئے آتا ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبتِ تامہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ دو چیزوں کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کا نام جس طرح تصدیق ہے اسی طرح حکم، اسناد، ایقاع اور انتزاع، ایجاب وسلب بھی ہے الحاصل ہمزہ طلب تصدیق یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ کے وقوع یا لا وقوع کے یقین کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے جیسے جملہ فعلیہ میں اقام زید اور جملہ اسمیہ میں ازید قائم دونوں مثالوں میں متکلم کو قیام کا بھی تصور ہے اور زید کا بھی تصور ہے اور ان کے درمیان نسبت کا بھی تصور ہے مگر اس نے دونوں کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا لا وقوع کے بارے میں دریافت کیا ہے کہ وہ نسبت خارج میں محقق ہے یا نہیں پس جب اس کے جواب میں نعم یا قام زید کہا جائے گا تو تصدیق حاصل ہو جائے گی یہ بھی واضح رہے کہ ہمزہ کا دخول جملہ فعلیہ پر زیادہ ہوتا ہے اور اس کے مقابلہ میں جملہ اسمیہ پر کم۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہمزہ طلب تصور یعنی نسبت تامہ خبریہ کے علاوہ کا ادراک کرنے کے لئے بھی آتا ہے مثلاً اگر مسندالیہ اور موضوع کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائیگا ادبس فی الاناء ام عسل اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ برتن میں کچھ ہے مگر یہ معلوم

نہیں کہ وہ کیا ہے پس اس کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے یہ کہا گیا اور اگر مسند اور محمول کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائے گا افی الخابیۃ دبسک ام فی الزق۔ اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ شیرہ انگور صراحی اور مشکیزہ دونوں میں سے ایک میں ہے مگر متعین طور پر معلوم نہیں پس ان میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے یہ کہا گیا۔ الحاصل ہمزہ جسطرح طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اسی طرح طلب تصور کے لئے بھی آتا ہے اور ان دونوں کے درمیان لفظی اور معنوی دونوں طرح سے فرق ہے۔ لفظی فرق تو یہ ہے کہ جس ہمزہ کے بعد ام منقطعہ کا لانا صحیح ہو اور ام متصلہ کا لانا صحیح نہ ہو۔ وہ ہمزہ طلب تصور کے لئے ہوگا اور جس ہمزہ کے بعد ام متصلہ کا لانا صحیح ہو وہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا۔ اور معنوی فرق یہ ہے کہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے اس وقت ہوگا جب ہمزہ کے ذریعہ ایسی نسبت کو طلب کیا گیا ہو جس کے ثبوت اور نفی کے درمیان ذہن متردد ہو اور طلب تصور کے لئے اس وقت ہوگا جب ذہن احدالشیئین کی تعیین میں متردد ہو۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہمزہ چونکہ طلب تصور کے لئے آتا ہے اس لئے تصورِ فاعل کی طلب کے سلسلہ میں ازید قام کہنے میں قباحت نہ ہوگی البتہ ہل زید قام کہنے میں قباحت ہوگی۔ اور تصورِ مفعول کی طلب کے سلسلہ میں اعمرا عرفت کہنا قبیح نہیں ہوگا جیسا کہ ہل عمرا عرفت کہنا قبیح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مرفوع اور منصوب دونوں میں ہمزہ کے ساتھ ذکر کرنے میں عدم قبح اور ہل کے ساتھ ذکر کرنے میں قبح اس لئے ہے کہ مرفوع اور منصوب کی تقدیم اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ متکلم کو نفسِ فعل کی تصدیق سوال سے پہلے ہی حاصل ہو اس طور پر کہ تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا ترکیب اول یعنی ازید قام (کیا زید ہی کھڑا ہوا) کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو وقوعِ قیام کی تصدیق تو حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ کسی فاعل سے قیام کا وقوع ہو گیا ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ فاعل کون ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال چونکہ فاعل کی تعیین اور اس کے تصور کی طلب کے لئے ہوگا اور متعین فاعل پہلے سے متکلم کو معلوم نہیں اس لئے تحصیلِ حاصل لازم نہ آئے گی اور اگر ہل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو چونکہ ہل صرف طلبِ تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے متکلم کا یہ سوال طلبِ تصدیق کے لئے ہوگا حالانکہ وقوعِ قیام کی تصدیق متکلم کو پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوعِ قیام کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب ہل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو حاصل کرنا محال ہے۔ اور ترکیب ثانی یعنی اعمرا عرفت کیا تو نے عمرو ہی کو پہچانا، کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو نفسِ فعل کی تصدیق تو پہلے سے حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ تو نے کسی کو پہچانا ہے مگر یہ نہیں معلوم کہ کس کو پہچانا ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال مفعول کی تعیین اور اس کے تصور کی طلب کے لئے ہوگا اور مفعول کی تعیین چونکہ پہلے سے حاصل نہیں ہے اس لئے تحصیلِ حاصل کی خرابی لازم نہ آئیگی اور اگر ہل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو ہل چونکہ صرف طلبِ تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے متکلم کا یہ سوال

طلبِ تصدیق کے لئے ہوگا حالانکہ وقوعِ معرفت کی تصدیق متکلم کو پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوعِ معرفت کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب ہل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو حاصل کرنا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ تقدیم کا نفسِ فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرنا اعمرا عرفت یعنی منصوب میں تو ظاہر ہے لیکن مرفوع یعنی ازید قام میں ظاہر نہیں ہے کیونکہ منصوب کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے ہاں اگر اختصاص کے خلاف پر قرینہ ہو تو دوسری بات ہے پس تقدیم منصوب میں اختصاص غالب ہے یعنی تقدیم منصوب بالعموم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اور رہی تقدیم مرفوع تو اس میں اختصاص غالب نہیں ہے بلکہ اس کا تقوی اسناد اور تقوی حکم کے لئے ہونا غالب ہے پس جب منصوب کی تقدیم بالعموم اختصاص کے لئے ہوتی ہے تو تقدیم منصوب کی وجہ سے نفسِ فعل کے حصول کی تصدیق حاصل ہو جائے گی اور جب نفس فعل کی تصدیق حاصل ہوگئی تو اب طلبِ حصول حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے ہل کے ساتھ ہل عمرا عرفت کہنا قبیح ہوگا اور تقدیم مرفوع چونکہ بالعموم تقوی کے لئے ہوتی ہے اختصاص کے لئے نہیں ہوتی اس لئے اس صورت میں سوال سے پہلے نفس فعل کی تصدیق حاصل نہ ہوگی اور جب سوال سے پہلے نفس فعل کی تصدیق حاصل نہیں ہوئی تو ہل کے ساتھ ہل زید قام کہنا قبیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے شارح نے فلیتأمل کہہ کر مذکورہ فرق پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ تقدیم منصوب غیر اختصاص کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے اہتمام، تبرک، اور استلذاذ کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں اس اعتبار سے برابر ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک اختصاص کے لئے بھی ہے اور غیر اختصاص کے لئے بھی، لہذا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان غالب کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے یعنی تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ اختصاص اور غیر اختصاص دونوں کے لئے ہے لیکن تقدیم منصوب میں غالب اختصاص ہے اور تقدیم مرفوع میں غیر اختصاص غالب ہے پس غالب کا اعتبار کرتے ہوئے تقدیم منصوب کی صورت میں ہل کا لانا قبیح ہوگا نہ کہ ہمزہ کا اور تقدیم مرفوع میں ہل کا لانا قبیح نہ ہوگا۔

(فوائد) ام کی دو قسمیں ہیں ام متصلہ، ام منقطعہ۔ ام متصلہ وہ ہے جس کے ذریعہ دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے بارے میں سوال کیا جائے درآں حالیکہ سائل غیر معین طریقہ پر ان میں سے ایک کے ثبوت کو جانتا ہو۔ اور ام متصلہ کے استعمال کی تین شرطیں ہیں (۱) اس سے پہلے ہمزہ واقع ہو جیسے ازید عندک ام عمرو۔ (۲) اس کے بعد ایسا لفظ واقع ہو جیسا کہ ہمزہ کے بعد واقع تھا یعنی اگر ہمزہ کے بعد اسم تھا تو ام کے بعد بھی اسم ہو جیسے مذکورہ مثال میں۔ اور اگر ہمزہ کے بعد فعل تھا تو اس کے بعد بھی فعل ہو جیسے اقام زید ام قعد۔ (۳) امرین مستوبین میں سے ایک متکلم کے نزدیک محقق ہو نہ کہ مبہم۔ سوال صرف تعیین کے بارے میں ہو۔ ام منقطعہ وہ ہے جو ہمزہ کے ساتھ بل کے معنی میں ہو مثلاً ایک آدمی نے دور سے ایک چیز دیکھی

اور یقین کے ساتھ کہا کہ وہ اونٹ ہے پھر شک ہوا کہ شاید بکری ہے تو اس نے کہا ام ہی شاۃ بلکہ وہ بکری ہے ۔ جمیل عفرلہ ولوالدیہ

وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ بِهَا اَیْ بِالْهَمْزَةِ هُوَمَا يَلِيْهَا كَالْفِعْلِ فِیْ اَضَرَبْتَ زَيْدًا اِذَا كَانَ الشَّكُّ فِیْ نَفْسِ الْفِعْلِ اَعْنِیْ الضَّرْبَ الصَّادِرَ مِنَ الْمُخَاطَبِ الْوَاقِعَ عَلٰى زَيْدٍ وَاَرَدْتَ بِالْاِسْتِفْهَامِ اَنْ تَعْلَمَ وُجُوْدَهٗ فَيَكُوْنُ لِطَلَبِ التَّصْدِيْقِ وَيُحْتَمَلُ اَنْ يَكُوْنَ لِطَلَبِ تَصَوُّرِ الْمُسْنَدِ بِاَنْ تَعْلَمَ اَنَّهٗ قَدْ تَعَلَّقَ فِعْلٌ مِنَ الْمُخَاطَبِ بِزَيْدٍ لٰكِنْ لَاتَعْرِفُ اَنَّهٗ ضَرْبٌ اَوْ اِكْرَامٌ وَالْفَاعِلُ فِیْ ءَاَنْتَ ضَرَبْتَ زَيْدًا اِذَا كَانَ الشَّكُّ فِی الضَّارِبِ وَالْمَفْعُوْلُ فِیْ اَزَيْدًا ضَرَبْتَ اِذَا كَانَ الشَّكُّ فِی الْمَضْرُوْبِ وَكَذَا قِيَاسُ سَائِرِ الْمُتَعَلَّقَاتِ

ترجمہ اور ہمزہ کے ساتھ مسئول عنہ وہ ہے جو ہمزہ کے متصل ہو جیسے اضربت زیدا میں فعل ہے جبکہ شک نفس فعل میں ہو یعنی اس ضرب میں ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہو اور تو نے استفہام سے اس کے وجود کو معلوم کرنے کا ارادہ کیا ہو تو ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ تصورِ مسند کی طلب کے لئے ہو اس طور پر کہ تو یہ جانتا ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید سے متعلق ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے اور اانت ضربت زیدا میں فاعل ہے جبکہ ضارب میں شک ہو اور ازیدا ضربت میں مفعول ہے جبکہ شک مضروب میں ہو اسی طرح باقی متعلقات کو قیاس کر لیا جائے ۔

تشریح مصنف رو فرماتے ہیں کہ جب ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا جائے گا تو مسئول عنہ وہ ہوگا جو ہمزہ کے متصل ہوگا یعنی ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہ ہی مسئول عنہ ہوگی مثلاً اضربت زیدا میں ہمزہ کے بعد متصلاً فعل مذکور ہے تو مسئول عنہ فعل ہوگا اب اگر متکلم کو نفس فعل کے وجود میں شک ہو یعنی اس ضرب میں شک ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہے اور متکلم استفہام کے ذریعہ یہ جاننا ہو کہ اس کا وجود معلوم ہو جائے یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ مخاطب سے ضرب صادر ہوئی ہے یا نہیں تو اس صورت میں ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور اگر متکلم کو یہ تو معلوم ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید کے ساتھ متعلق ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے۔ پھر فعل کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے متکلم نے کہا اضربت زیدا ام اکرمتہ تو اس صورت میں ہمزہ تصورِ مسند اور تصور فعل کی طلب کے لئے ہوگا۔ الحاصل

ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہی مسئول عنہ ہوگی جیساکہ مذکورہ مثال میں فعل مسئول عنہ ہے۔ اور أأنت ضربت زیدًا میں چونکہ انت فاعل معنوی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے اس لئے اس مثال میں فاعل مسئول عنہ ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جبکہ متکلم کو ضارب کے بارے میں شک ہو یعنی اس کا تو یقین ہے کہ زید کو کسی نے مارا ہے مگر اس بارے میں تردد ہے کہ وہ ضارب مخاطب ہے یا مخاطب کے علاوہ اور کوئی ہے پس متکلم نے اپنے اس شک کو دور کرنے کے لئے فاعل کی تعیین طلب کی ہے اور سابقہ قاعدہ کے تحت أزیدًا ضربت میں مسئول عنہ، مفعول ہوگا کیونکہ مفعول ہی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب متکلم کو اس کا تو یقین ہو کہ مخاطب نے کسی کو مارا ہے مگر اس میں شک ہو کہ وہ مضروب زید ہے یا زید کے علاوہ دوسرا کوئی شخص ہے۔ پس اس شک کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مضروب کی تعیین طلب کی ہے اسی پر فعل کے دوسرے معمولات کو قیاس کر لیا جائے۔

وَهَلْ لِطَلَبِ التَّصْدِيْقِ فَحَسْبُ وَتَدْخُلُ عَلَى الْجُمْلَتَيْنِ نَحْوُ هَلْ قَامَ زَيْدٌ وَهَلْ عَمْرٌو قَاعِدٌ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوْبُ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِثُبُوْتِ الْقِيَامِ لِزَيْدٍ وَالْقُعُوْدِ لِعَمْرٍو وَلِهٰذَا أَيْ وَلِاخْتِصَاصِهَا لِطَلَبِ التَّصْدِيْقِ إِمْتَنَعَ هَلْ زَيْدٌ قَامَ أَمْ عَمْرٌو لِأَنَّ وُقُوْعَ الْمُفْرَدِ هٰهُنَا دَلِيْلٌ عَلَى أَنَّ أَمْ مُتَّصِلَةٌ وَهِيَ لِطَلَبِ تَعْيِيْنِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ مَعَ الْعِلْمِ بِثُبُوْتِ أَصْلِ الْحُكْمِ وَهَلْ إِنَّمَا يَكُوْنُ لِطَلَبِ الْحُكْمِ وَلَوْ قُلْتَ هَلْ زَيْدٌ قَامَ بِدُوْنِ أَمْ عَمْرٌو فَيَقْبُحُ وَلَا يَمْتَنِعُ لِمَا سَيَجِيءُ۔

ترجمہ اور ہل صرف طلب تصدیق کے لئے ہے اور ہل دونوں جملوں پر داخل ہوتا ہے جیسے "ہل قام زید" اور "ہل عمرو قاعد" جبکہ زید کے قیام اور عمرو کے قعود کے ثبوت کی تصدیق مطلوب ہو۔ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل طلب تصدیق کے لئے خاص ہے۔ ہل زید قام ام عمرو ممتنع ہے اس لئے کہ یہاں مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ام متصلہ ہے اور وہ احد الامرین کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہے اصل حکم کے ثبوت کے علم کے ساتھ اور ہل صرف طلب حکم کے لئے ہوتا ہے اور اگر تو ہل زید قام کہے بغیر ام عمرو کے تو یہ قبیح ہوگا اور ممتنع نہیں ہوگا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو عنقریب آجائے گی۔

تشریح مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ وہ الفاظ جو استفہام کے لئے موضوع ہیں ان میں سے دوسرا لفظ ہل ہے اور ہل صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے طلب تصور کے لئے نہیں آتا ہے۔

یعنی ہل کے ذریعہ صرف وقوعِ نسبت یا لاوقوعِ نسبت کے ادراک کو طلب کیا جاتا ہے مسندالیہ یا مسند کے تصور کو طلب نہیں کیا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظِ ہل جملہ فعلیہ اور اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ مثبتہ ہو یعنی ہل جملہ مثبتہ پر داخل ہوتا ہے جملہ منفیہ پر داخل نہیں ہوتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ ہل درحقیقت قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل مثبت پر داخل ہوتا ہے منفی پر داخل نہیں ہوتا چنانچہ قد لا یقوم نہیں کہا جاتا ہے ہل چونکہ قد کے معنی میں ہے اس لئے اس سے یہ وہم ہوسکتا تھا کہ قد کیطرح ہل بھی جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا اور اسمیہ پر داخل نہیں ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف رح نے دو مثالیں ذکر فرمائیں ایک فعلیہ کی جیسے ہل قام زید اور ایک اسمیہ کی جیسے ہل عمرو قاعد اور دو مثالیں لاکر اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہل، قد کے معنی میں ہے مگر بعینہ قد نہیں ہے اور بعینہ لفظ قد تو اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے البتہ ہل جو اس کے معنی میں ہے وہ فعلیہ اور اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہل قام زید تو اس وقت کہا جائے گا جب زید کے لئے ثبوتِ قیام کی تصدیق مطلوب ہو اور ہل عمرو قاعد اس وقت کہا جائے گا جب عمرو کے لئے ثبوتِ قعود کی تصدیق مطلوب ہو۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ لفظِ ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے ہل زید قام ام عمرو کہنا ممتنع ہوگا اسلئے کہ ام کے بعد عمرو، مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ام متصلہ ہے منقطعہ نہیں ہے کیونکہ ام منقطعہ کے بعد جملہ واقع ہوتا ہے مفرد واقع نہیں ہوتا اور ام متصلہ کے بعد مفرد بھی واقع ہوتا ہے اور وہ ام متصلہ جس کے بعد مفرد واقع ہو وہ اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم کو اصلِ حکم اور اصلِ تصدیق کی ثبوت کا علم تو ہو مگر دو امروں میں سے ایک کی تعیین مطلوب ہو اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں لفظ ام دو امروں (زید، عمر) میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور دو امروں میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنا طلب تصور ہے اور ہل چونکہ صرف طلبِ تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے یہاں لفظ ہل طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور طلبِ تصور اور طلبِ تصدیق کے درمیان چونکہ تناقض ہے اور تناقض ممتنع ہے لہذا ہل جو طلب تصدیق کے لئے ہے اس کو اور ام متصلہ جو طلبِ تصور کے لئے ہے اس کو جمع کرنا ممتنع ہوگا پس اس مثال میں چونکہ دونوں جمع ہیں اس لئے یہ مثال ممتنع ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر ہل زید قام بغیر ام عمرو کے کہا جائے تو یہ قبیح تو ہوگا مگر ممتنع نہیں ہوگا اس کی دلیل اگلی سطروں میں مذکور ہے۔

وَلِهٰذَا اَيْضًا قَبُحَ هَلْ زَيْدًا ضَرَبْتَ لِاَنَّ التَّقْدِيْمَ يَسْتَدْعِيْ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ فَيَكُوْنُ هَلْ لِطَلَبِ حُصُوْلِ الْحَاصِلِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ يَمْتَنِعْ لِاحْتِمَالِ اَنْ يَكُوْنَ زَيْدًا مَفْعُوْلَ فِعْلٍ مَحْذُوْفٍ اَوْ يَكُوْنُ التَّقْدِيْمُ لَا لِلتَّخْصِيْصِ لٰكِنَّ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ

دُوْنَ هَلْ زَيْدًا ضَرَبْتَهُ فَاِنَّهُ لَا يَقْبُحُ لِجَوَازِ تَقْدِيْرِ الْمُفَسَّرِ قَبْلَ زَيْدًا اَيْ هَلْ ضَرَبْتَ زَيْدًا ضَرَبْتَهُ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہل زیدًا ضربت قبیح ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے پس ہل حصولِ حاصل کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے اور ممتنع نہیں ہے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ زید فعل محذوف کا مفعول ہو یا تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہوگی لیکن یہ خلافِ ظاہر ہے نہ کہ ہل زیدًا ضربتہ کیونکہ یہ قبیح نہیں ہے اسلئے کہ زیدًا سے پہلے مفسر کا مقدر ماننا جائز ہے یعنی ہل ضربت زیدًا ضربتہ۔

تشریح گذشتہ سطروں میں کہا گیا تھا کہ ہل زید قام بغیرام عمرو کے قبیح تو ہے مگر ممتنع نہیں ہے اور اس کی دلیل آگے آئے گی پس ان سطروں میں اسی دلیل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے ہل زیدًا ضربت قبیح تو ہوگا مگر ممتنع نہیں ہوگا قبیح تو اس لئے ہوگا کہ مفعول کی تقدیم علی الفعل بالعموم تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور تخصیص کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کیا تونے زید ہی کو مارا ہے یعنی متکلم کو اس بات کا تو علم ہے کہ مخاطب سے فعل ضرب صادر ہوا ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ وہ زید پر واقع ہوا ہے یا کسی اور پر اور جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ متکلم کو نفس فعل ضرب کی تصدیق حاصل ہے اور یہ بات پہلے مذکور ہو چکی کہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے پس اس مثال میں لفظ ہل ایک حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور حاصل کا حصول ایک محال چیز ہے یہ ذہن نشین رہے کہ وہو محال میں ہو ضمیر کا مرجع حصول الحاصل ہے نہ کہ اس کی طلب کیونکہ حصول حاصل کی طلب عبث ہے محال نہیں ہے محال تو اس کا حصول ہے اور یہ مثال ممتنع اسلئے نہیں ہے کہ اس مثال میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تقدیم تخصیص کے لئے ہو اسی کے ساتھ دوسرے دو احتمال اور ہیں ایک تو یہ کہ زید فعل مؤخر کا مفعول نہ ہو۔ بلکہ فعل محذوف کا مفعول ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو، ہل ضربت زیدًا ضربت دوسرا احتمال یہ ہے کہ زید مفعول تو فعلِ مؤخر ہی کا ہو مگر اس کی تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہو بلکہ اہتمام کے لئے ہو اور ان دونوں صورتوں میں حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم ہی موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں تقدیم مفعول اگرچہ موجود ہے لیکن وہ تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اہتمام کے لئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں احتمال خلافِ ظاہر ہیں پہلا احتمال تو اس لئے کہ اس صورت میں فعل ظاہر اور فعل مذکور کو بغیر کسی شاغل کے عمل سے روکنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ایک قبیح چیز ہے اور دوسرا احتمال اس لئے خلافِ ظاہر ہے کہ اس صورت میں غالب اور متبادر کی مخالفت لازم آئے گی اس طور پر کہ مفعول کی تقدیم میں غالب اور متبادر

یہ بھی ہے کہ وہ تخصیص کے لئے ہو اور ظاہر کی مخالفت بھی ایک قبیح چیز ہے الحاصل یہ دونوں احتمال بعید از عقل ہیں مگر اس کے باوجود ہل زیدا ضربت کو صحیح قرار دینے کے لئے کافی ہیں اسی وجہ سے مصنف نے اس مثال کو قبیح شمار کیا ہے ممتنع نہیں. مصنف کہتے ہیں کہ ہل زیدا ضربت اگرچہ قبیح ہے مگر ہل زیدا ضربتہ قبیح نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ضربتہ فعل ضمیر مفعول میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مشغول ہے اس لئے زیداً کا عامل مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ہل ضربت زیداً ضربتہ اس مثال میں فعل اول مفسر (بفتح السین) ہوگا اور فعل ثانی مفسِر (بکسر السین) ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں نہ مفعول کی تقدیم ہوگی اور نہ اس کی تخصیص ہوگی اور جب تخصیص نہ ہوگی تو متکلم کو نفس فعل کی تصدیق کا علم بھی نہ ہوگا اور جب متکلم کو پہلے سے نفس فعل کی تصدیق کا علم نہیں ہوا تو ہل کے ذریعہ حصولِ حاصل کی طلب بھی لازم نہ آئے گی اور جب ہل کے ذریعہ حصولِ حاصل کی طلب لازم نہیں آتی تو اس مثال میں کوئی قبح بھی نہ ہوگا۔

وَجَعَلَ السَّكَّاكِيُّ قُبْحَ هَلْ رَجُلٌ عَرَفَ لِذٰلِكَ اَيْ لِاَنَّ التَّقْدِيْمَ يَسْتَدْعِيْ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ لِمَا سَبَقَ مِنْ مَذْهَبِهِ مِنْ اَنَّ الْاَصْلَ عَرَفَ رَجُلٌ عَلٰى اَنَّ رَجُلًا بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيْرِ فِيْ عَرَفَ قُدِّمَ لِلتَّخْصِيْصِ وَيَلْزَمُهُ اَيِ السَّكَّاكِيَّ اَنْ لَا يَقْبُحَ هَلْ زَيْدٌ عَرَفَ لِاَنَّ تَقْدِيْمَ الْمُظْهَرِ الْمَعْرِفَةِ لَيْسَ لِلتَّخْصِيْصِ عِنْدَهُ حَتّٰى يَسْتَدْعِيَ حُصُوْلَ التَّصْدِيْقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ مَعَ اَنَّهُ قَبِيْحٌ بِاِجْمَاعِ النُّحَاةِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ اللُّزُوْمِ مَمْنُوْعٌ لِجَوَازِ اَنْ يَقْبُحَ لِعِلَّةٍ اُخْرٰى.

ترجمہ اور سکاکی نے ہل رجل عرف کو بھی اسی وجہ سے قبیح قرار دیا ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ سکاکی کا مذہب پہلے گذر چکا ہے کہ اصل عرف رجل ہے اس بنا پر کہ رجل عرف کی ضمیر سے بدل ہے جس کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور سکاکی کو لازم آئے گا کہ ہل زید عرف قبیح نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہو باوجودیکہ یہ باجماع نحاۃ قبیح ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ مصنف کا ذکر کردہ لزوم تسلیم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے قبیح ہو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ ہم نے سابق میں ہل زیدا ضربت کے قبیح ہونے کی جو دلیل بیان

کی تھی اسی دلیل کی وجہ سے فاضل روزگار، علامہ زماں سکاکی نے ہل رجل عرف کو قبیح قرار دیا ہے ہم نے سابق میں کہا تھا کہ تقدیم چونکہ تخصیص کے لئے ہوتی ہے اس لئے تقدیم معمول، نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کریگی یعنی متکلم کو نفس فعل کی تصدیق تو حاصل ہوگی البتہ وہ معمول کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا پس ایسی صورت میں ہل کا داخل کرنا در آنحالیکہ وہ طلب تصدیق کے لئے ہے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا ہوگا اور یہ عبث اور قبیح ہے یہی علت ہل رجل عرف میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ سابق میں سکاکی کا مذہب گذر چکا ہے کہ ہل رجل عرف اصل میں ہل عرف رجل ہے اور رجل، عرف کی ضمیر مستتر سے بدل واقع ہے پس اس بدل کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے کیا رجل ہی نے پہچانا ہے لیکن متکلم کو یہ بات معلوم ہے کہ کسی نے پہچانا ہے یعنی اس کو نفس معرفت کی تصدیق تو حاصل ہے مگر وہ اس بارے میں متردد ہے کہ رجل نے پہچانا ہے یا کسی اور نے پہچانا ہے لہٰذا وہ اس کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا۔ اب اگر اس پر ہل کو داخل کیا گیا اور ہل رجل عرف کہا گیا تو ہل کے ذریعہ ایسی چیز کے حصول کو طلب کرنا لازم آئے گا جو متکلم کو پہلے سے حاصل اور معلوم ہے اور یہ سراسر قبیح ہے پس بقول علامہ سکاکی ہل رجل عرف بھی اسی علت کی وجہ سے قبیح ہے جس علت کی وجہ سے ہل زیدا ضربت کو قبیح قرار دیا گیا ہے۔

مصنف رحہ نے سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکاکی نے ہل رجل عرف کے قبیح ہونے کی جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہل زید عرف قبیح نہ ہو اس لئے کہ علامہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ اسم ظاہر منکر کا حق اگر مؤخر ہونے کا ہو اور اس کو مقدم کر دیا گیا ہو تو یہ تقدیم بلاشبہ مفید تخصیص ہوگی لیکن اگر اسم ظاہر معرفہ کو جس کا حق مؤخر ہونے کا تھا مقدم کر دیا گیا تو ان کے نزدیک یہ تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی بلکہ اہتمام یا تقوی حکم کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ تقدیم نفسِ فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کریگی اور جب یہ تقدیم نفسِ فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کرتی تو ہل کے داخل کرنے سے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا بھی لازم نہیں آئے گا اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئی تو سکاکی کے نزدیک یہ مثال قبیح بھی نہ ہونی چاہیئے حالانکہ اس مثال کے قبیح ہونے پر تمام نحاۃ کا اجماع ہے۔ وفیہ نظر کہہ کر شارح نے مصنف کے اعتراض کا رد کیا ہے اور اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مصنف نے جو لزوم ذکر کیا ہے وہ لزوم ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی سکاکی پر جو الزام وارد کیا گیا ہے وہ الزام وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ سکاکی پر یہ الزام اس وقت وارد ہوتا جبکہ علتِ قبح تقدیم کے مفیدِ تخصیص ہونے میں منحصر ہوتی یعنی قبح کی علت صرف تقدیم کا مفید تخصیص ہونا ہوتا اور اس کے علاوہ دوسری کوئی علت نہ ہوتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ قبح کی علت اس کے علاوہ اور بھی ہے جیسا کہ اگلی سطر میں سکاکی کے علاوہ نے ذکر کی ہے پس جب ہل زید عرف میں قبح کی متعدد علتیں ہیں اور ایک علت کے

منتفی ہونے سے تمام علتوں کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا تو ہوسکتا ہے کہ ہل زید عرف سکاکی کے نزدیک مذکورہ علت کی وجہ سے قبیح نہ ہو بلکہ دوسری علت کی وجہ سے قبیح ہو اور جب یہ بات ہے تو سکاکی پر ہل زید عرف کے قبیح نہ ہونے کا الزام بھی وارد نہ ہوگا۔

وَعَلَّلَ غَيْرُهٗ اَیْ غَيْرُ السَّكَّاكِیْ قُبْحَهُمَا اَیْ قُبْحَ هَلْ رَجُلٌ عَرَفَ وَهَلْ زَيْدٌ عَرَفَ بِاَنَّ هَلْ بِمَعْنٰی قَدْ فِی الْاَصْلِ وَاَصْلُهٗ اَهَلْ وَتُرِكَتِ الْهَمْزَةُ قَبْلَهَا لِكَثْرَةِ وُقُوْعِهَا فِی الْاِسْتِفْهَامِ فَاُقِيْمَتْ هِیَ مَقَامَ الْهَمْزَةِ وَتَطَفَّلَتْ عَلَيْهَا فِی الْاِسْتِفْهَامِ وَقَدْ مِنْ خَوَاصِّ الْاَفْعَالِ فَكَذَا مَا هِیَ بِمَعْنَاهُ وَاِنَّمَا لَمْ يَقْبُحْ هَلْ زَيْدٌ قَائِمٌ لِاَنَّهَا اِذَا لَمْ تَرَ الْفِعْلَ فِیْ حَيِّزِهَا ذَهَلَتْ عَنْهُ وَنَسِيَتْ بِخِلَافِ مَا اِذَا رَاَتْهُ فَاِنَّهَا تَذَكَّرَتِ الْعُهُوْدَ وَحَنَّتْ اِلَی الْاِلْفِ الْمَاْلُوْفِ فَلَمْ تَرْضَ بِافْتِرَاقِ الْاِسْمِ بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ اور سکاکی کے علاوہ نے ان دونوں کے قبیح ہونے کی یعنی ہل رجل عرف اور ہل زید عرف کے قبیح ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ ہل دراصل قد کے معنی میں ہے اور اس کی اصل اَہَل ہے اور اس سے پہلے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا کیونکہ استفہام میں اس کا وقوع کثیر ہے پس ہل کو ہمزہ کے قائم مقام کیا گیا اور استفہام میں اس کا طفیلی ہوگیا اور قد افعال کے خواص میں سے ہے پس وہ جو اس کے معنی میں ہے وہ بھی ایسا ہی ہوگا اور ہل زید قائم اس لئے قبیح نہیں کہ جب ہل فعل کو اپنے حیز میں نہیں دیکھتا تو وہ اس سے غافل ہوجاتا ہے اور بھول جاتا ہے برخلاف اس کے جب ہل فعل کو دیکھتا ہے تو اس کو اپنا مقام یاد آجاتا ہے اور الفتِ مالوفہ کی طرف مائل ہوجاتا ہے پس ان دونوں کے درمیان اسم کے حائل ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی کے علاوہ دوسرے حضرات نے ہل رجل عرف اور ہل زید عرف کے قبیح ہونے کی علت وہ بیان نہیں کی ہے جو علامہ سکاکی نے بیان کی ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری علت بیان کی ہے اور وہ دوسری علت یہ ہے کہ ہل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے ہمیشہ قد کے معنی میں ہوتا ہے یعنی علی اختلاف الاقوال تقریب کے معنی میں ہوتا ہے یا تحقیق کے معنی میں یا توقع کے معنی میں اور رہا استفہام تو وہ اس ہمزہ سے ماخوذ ہوتا ہے جو ہمزہ ہل سے پہلے مقدر اور محذوف ہوتا ہے چنانچہ ہل عرف زید کی اصل اَہَل عرف زید

ہے یعنی وہ ہل جو قد کے معنی میں ہے اس پر ہمزہ داخل ہے پس اَہَلْ عرف زید گویا اقد عرف زید ہے پھر چونکہ ہل استفہامی معنی میں بکثرت واقع ہوتا ہے اس لئے اس ہل سے پہلے جو ہمزہ تھا اس کو گرا دیا گیا اور ہل کو ہمزہ کے قائمقام کر دیا گیا مصنف کے کلام سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ ہل کبھی خبر میں بھی واقع ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ہل اتیٰ علی الانسان حین من الدہر میں ہل، قد کے معنی میں کلام خبری میں واقع ہے اور یہ بات اس طرح معلوم ہوئی کہ جب بقول مصنف استفہام میں ہل کا وقوع کثیر ہے تو اس کے علاوہ میں یعنی خبر میں بھی اس کا وقوع ہوگا مگر کم ہوگا دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جب ہل، ہمزہ کے قائمقام ہو گیا تو اس سے قد کے معنی ملغیٰ ہو گئے یعنی اس میں قد کے معنی باقی نہ رہے بہرحال ہل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل کے خواص میں سے ہے یعنی قد صرف فعل پر داخل ہوتا ہے پس جب قد فعل کے خواص میں سے ہے تو ہل جو قد کے معنی میں ہے وہ بھی فعل کے خواص میں سے ہوگا مگر چونکہ فرع کو من کل وجہ اصل کا حکم نہیں دیا جاتا ہے اس لئے قد کا اسم پر داخل ہونا تو بالکل ناجائز ہوگا اور ہل کا اسم پر داخل ہونا جائز ہوگا البتہ اس میں یہ تفصیل ہوگی کہ اگر جملہ میں فعل ہے تو ہل کا اسم پر داخل ہونا قبح کے ساتھ جائز ہے اور اگر فعل نہیں ہے بلکہ جملہ کی دونوں طرفین اسم ہیں تو بغیر قبح کے جائز ہے رہا یہ سوال کہ اگر جملہ کی دونوں طرفین اسم ہوں جیسے ہل زید قائم تو یہ قبیح کیوں نہیں ہے اور اگر جملہ کی ایک طرف اسم اور ایک طرف فعل ہو جیسے ہل زید عرف یہ قبیح کیوں ہے یعنی جبکہ دونوں مثالوں میں ہل اسم پر داخل ہے تو دونوں کو قبیح ہونا چاہئے ایک قبیح اور ایک غیر قبیح کیوں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب جملہ کی دونوں طرفین اسم ہوں گی جیسے ہل زید قائم تو ہل اپنے حیز میں فعل کو نہیں دیکھے گا اور جب ہل اپنے حیز اور اپنے محل میں اپنے دوست فعل کو نہیں دیکھے گا تو وہ اس سے غافل ہو جائے گا اور وہ اس کو اس طرح بھول جائیگا کہ اس کی طرف اس کا میلان بھی نہ ہوگا اور جب ہل فعل سے بالکل غافل ہو گیا اور اس کو بالکل بھول گیا تو اب اس میں صرف استفہام کے معنی ملحوظ ہوں گے قد جو فعل کا خاصہ ہے اس کے معنی ملحوظ نہ ہوں گے اور حرف استفہام چونکہ بغیر قباحت کے اسم پر داخل ہو سکتا ہے اس لئے ہل زید قائم میں ہل کا اسم پر دخول بغیر قباحت کے جائز ہوگا اس کے برخلاف جب خبر فعل ہو جیسے ہل زید عرف تو اس صورت میں ہل اپنے حیز میں فعل کو دیکھے گا تو ہل کو اپنے معنی اصلی یعنی قد کے معنی میں ہونے کے اعتبار سے فعل کے ساتھ جو دوستی ہے اس کو وہ یاد آ جائے گی اور وہ اس کا مشتاق ہوگا اور اس پرانے دوست کی طرف مائل ہوگا پس ایسی صورت میں ہل اس کو ہرگز ہرگز برداشت نہیں کرے گا کہ اس کو اور اس کے دوست کے درمیان اسم حائل ہو اور اس کا اس کے دوست فعل کے ساتھ معانقہ نہ ہو اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں ہل کا اسم پر داخل ہونا اگرچہ جائز ہے لیکن ہل کو تکلیف پہنچانے کی وجہ سے قبح ضرور ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اَحِبَّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (ترمذی ص۱۴۲ ج ۱)
حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملک میں ایک باندی ہو اور اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ ان میں سے ایک کو فروخت کردے اور دوسرے کو فروخت نہ کرے یا دونوں کو الگ الگ دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کردے تو ان دونوں کے درمیان جدائی کرنے کی وجہ سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان قیامت کے دن تفریق کرے گا فقہاء اس حدیث کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ ماں اور بیٹے کے درمیان بیع میں مذکورہ تفریق کرنا شرعاً جائز تو ہے مگر مکروہ یعنی قبیح ہے پس اسی طرح مذکورہ صورت میں ہل کا اسم پر داخل کرنا جائز تو ہے مگر قبیح ہے۔

وَهِيَ اَيْ هَلْ تُخَصِّصُ الْمُضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ بِحُكْمِ الْوَضْعِ كَالسِّيْنِ وَسَوْفَ فَلَا يَصِحُّ هَلْ تَضْرِبُ زَيْدًا فِيْ اَنْ يَكُوْنَ الضَّرْبُ وَاقِعًا فِي الْحَالِ عَلٰى مَا يُفْهَمُ عُرْفًا مِنْ قَوْلِهِ وَهُوَ اَخُوْكَ كَمَا يَصِحُّ اَتَضْرِبُ زَيْدًا وَهُوَ اَخُوْكَ قَصْدًا اِلٰى اِنْكَارِ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ بِمَعْنٰى اَنَّهُ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ لِاَنَّ هَلْ تُخَصِّصُ الْمُضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ فَلَا يَصْلُحُ لِاِنْكَارِ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ بِخِلَافِ الْهَمْزَةِ وَقَوْلُنَا فِيْ اَنْ يَكُوْنَ الضَّرْبُ وَاقِعًا فِي الْحَالِ لِيُعْلَمَ اَنَّ هٰذَا الْاِمْتِنَاعَ جَارٍ فِيْ كُلِّ مَا يُوْجَدُ فِيْهِ قَرِيْنَةٌ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ اِنْكَارُ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ سَوَاءٌ عَمِلَ ذٰلِكَ الْمُضَارِعُ فِيْ جُمْلَةٍ حَالِيَّةٍ كَقَوْلِكَ اَتَضْرِبُ زَيْدًا وَهُوَ اَخُوْكَ اَوْ لَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ وَكَقَوْلِكَ اَتُؤْذِيْ اَبَاكَ وَاَتَشْتِمُ الْاَمِيْرَ وَلَا يَصِحُّ وُقُوْعُ هَلْ فِيْ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ.

ترجمہ اور وہ یعنی ہل فعل مضارع کو بحکم وضع استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے سین اور سوف پس ہل تضرب زیدا اس بارے میں صحیح نہ ہوگا کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً اس کے قول "وہو اخوک" سے سمجھا جاتا ہے جیسا کہ صحیح ہے "اتضرب زیدا وہو اخوک" اس فعل کے انکار کا ارادہ کرتے ہوئے جو فی الحال واقع ہے بایں معنی کہ اس کا ہونا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس فی الحال واقع ہونے والے فعل کا انکار صحیح نہیں ہوگا برخلاف ہمزہ کے۔ اور ہمارا قول فی ان یکون الضرب واقعا فی الحال اسلئے ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ یہ امتناع ہر

ایسی جگہ میں جاری ہے جس میں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ واقع فی الحال فعل کا انکار مقصود ہے برابر ہے کہ یہ فعل مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے تیرا قول " اتضرب زیدا وہو اخوک " یا عمل نہ کرے جیسے باری تعالیٰ کا قول " اتقولون علی اللہ ما لا تعلمون (کیا تم اللہ پر ایسی بات کا افتراء کرتے ہو جس کو تم جانتے نہیں ہو) اور جیسے تیرا قول " اتوذی اباک واتشتم الامیر " (کیا تو اپنے باپ کو تکلیف دیتا ہے اور کیا تو امیر کو گالی دیتا ہے) ان مواضع میں ہل کا آنا صحیح نہیں ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ وہ ہل جو استفہام کے معنی میں مستعمل ہے یعنی ہل استفہامیہ فعل مضارع کو بحکم وضع استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے جب اس پر ہل استفہامیہ داخل کیا جائے گا تو وہ استقبال کے ساتھ خاص ہو جائیگا اور اس میں حال کے معنی باقی نہ رہیں گے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ہل استفہامیہ کا فعل مضارع کو استقبال کیساتھ خاص کرنا قرائن کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ بحکم وضع ہوگا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہل استفہامیہ کا فعل مضارع پر داخل ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ فعل مضارع استقبال کے ساتھ خاص ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ واضع نے جس طرح سین اور سوف کو اس بات کے لئے وضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیں اسی طرح ہل استفہامیہ کو اس بات کے لئے واضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے ہم نے ہل کے بعد استفہامیہ کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہل جو قد کے معنی میں ہوتا ہے وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے بلکہ وہ جس طرح استقبال پر داخل ہوتا ہے اسی طرح حال پر بھی داخل ہوتا ہے یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر ہل بحسب الوضع فعل کو استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہے تو ماضی کو بھی استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول فہل وجدتم ما وعد ربکم حقا (کیا تم نے اس کو صحیح پا لیا جو تمہارے رب نے وعدہ کیا ہے) میں ہل ماضی پر داخل ہے مگر اس کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے بلکہ ماضی کے معنی علیٰ حالہ باقی ہیں۔ فاضل دسوقی نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل ان حروف میں سے نہیں ہے جو فعل کے معنی کو بدل دیتے ہیں کیونکہ ہل دراصل قد کے معنی میں ہے اور قد فعل کے معنی کو متغیر نہیں کرتا ہے ہل کا کام تو صرف اتنا ہے کہ مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے ان میں سے ایک یعنی استقبال کے معنی کو متعین کر دے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا الحاصل ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اور جب ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو ہل استفہامیہ کا ایسی جگہ استعمال کرنا درست نہ ہوگا جہاں حال کے معنی مقصود ہوں مثلاً ہل تضرب زیدا وہو اخوک مثال اس بات میں صحیح نہ ہوگی کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً وہو اخوک سے سمجھا جا رہا ہے۔ اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہل تو استقبال

کے لئے ہے یعنی وہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تضرب میں صرف استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ یعنی وہو اخوک اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب فعل میں صرف حال کے معنی ہوں کیونکہ جملہ حالیہ یعنی وہو اخوک کا مضمون فی الحال حاصل ہے اور حال کا مضمون اپنے عامل کے لئے قید ہوتا ہے پس جب حال کا مضمون یعنی اخوت فی الحال ثابت ہے اور عامل یعنی ضرب کو حال کے مضمون کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو عامل بھی فی الحال واقع ہوگا بہر حال ہل تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب میں استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب میں حال کے معنی ہوں اور ان دونوں میں منافات ہے پس اجتماع متنافیین کی وجہ سے یہ مثال صحیح نہیں ہے اس کے برخلاف اتضرب زیدا وہو اخوک صحیح ہے باوجودیکہ اس مثال میں زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار مقصود ہے یعنی یہ مقصود ہے کہ تجھ کو اپنے بھائی زید کو مارنا نہیں چاہئے تھا شارح کہتے ہیں کہ یہ یعنی ہل تضرب زیدا وہو اخوک کا صحیح نہ ہونا اور اتضرب زیدا وہو اخوک کا صحیح ہونا اس لئے ہے کہ ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ لہذا اجتماع متنافیین کی وجہ سے زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار جائز نہ ہوگا اور ہمزہ چونکہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے اس لئے ہمزہ کو داخل کرنے کی صورت میں زمانہ حال میں وقوعِ فعل کا انکار جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اجتماع متنافیین لازم نہیں آتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ہم نے فی ان یکون الضرب واقعا فی الحال کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ امتناع یعنی مضارع پر دخولِ ہل کا ممتنع ہونا ہر اس جگہ میں جاری ہوگا یعنی ہر اس جگہ میں مضارع پر ہل کا داخل کرنا ممتنع ہوگا جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں فعل کے وقوع کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے خواہ وہ مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے اتضرب زیدا وہو اخوک کہ اس میں تضرب فعل مضارع وہو اخوک جملہ حالیہ میں عامل ہے خواہ عمل نہ کرے یعنی جملہ حالیہ ہی نہ ہو کہ فعل مضارع اس میں عمل کرے جیسے" اتقولون علی اللہ مالا تعلمون" اور جیسے اتؤذی اباک اور اتشتم الامیر۔ علامہ دسوقی رحمہ فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ہم نے مذکورہ قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ فعل مضارع پر ہل کا داخل کرنا ہر اس جگہ ممتنع ہے جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ وقوعِ فعل کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے قرینہ خواہ لفظیہ ہو جیسا کہ جب مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے اتضرب زیدًا وہو اخوک، کیونکہ وہو اخوک اس بات پر قرینہ ہے کہ فعل ضرب کے وقوع کا فی الحال انکار کیا جا رہا ہے۔ یا قرینہ حالیہ ہو جیسا کہ کتاب میں مذکورہ اگلی تین مثالوں میں قرینہ حالیہ کی وجہ سے وقوعِ فعل کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے اور قرینہ حالیہ توبیخ ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں افتراء پر اور دوسری مثال میں ایذاء باپ پر اور تیسری مثال میں امیر کو گالی دینے پر توبیخ کی گئی ہے اور توبیخ یا تو اس فعل پر کی جاتی ہے جو فعل فی الحال واقع ہو یا اس پر کی جاتی ہے جو ماضی میں واقع ہو چکا ہو۔ اس فعل پر توبیخ نہیں کی جاتی جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا۔ ان تینوں مثالوں میں خطاب چونکہ ان کے افتراء، ایذاء

اورشتم کے فوراً بعد کیا گیاہے اور خطاب ان چیزوں کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے اس لئے ان تینوں مثالوں میں زمانہ حال میں وقوع فعل کا انکار ہوگا۔ الحاصل اجتماعِ متنافیین کے لازم آنے کی وجہ سے ان مواقع میں ہمزہ کی جگہ ہل کا داخل کرنا درست نہ ہوگا۔

وَمِنَ الْعَجَائِبِ مَا وَقَعَ لِبَعْضِهِمْ فِي شَرْحِ هٰذَا الْمَوْضِعِ مِنْ اَنَّ هٰذَا الْاِمْتِنَاعَ بِسَبَبِ اَنَّ الْفِعْلَ الْمُسْتَقْبَلَ لَا يَجُوْزُ تَقْيِيْدُهٗ بِالْحَالِ اَوْ اِعْمَالُهٗ فِيْهَا وَلَعُمْرِيْ اَنَّ هٰذَا الْفِرْيَةَ مَا فِيْهَا مِرْيَةٌ اِذْ لَمْ يُنْقَلْ عَنْ اَحَدٍ مِنَ النُّحَاةِ اِمْتِنَاعُ مِثْلِ سَيَجِيْءُ زَيْدٌ رَاكِبًا وَسَاَضْرِبُ زَيْدًا وَهُوَ بَيْنَ يَدَيِ الْاَمِيْرِ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ وَاِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيْهِ الْاَبْصَارُ مُهْطِعِيْنَ وَفِي الْحَمَاسَةِ **شعر**

سَاَغْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّيْفِ جَالِبًا ؛ عَلٰى قَضَاءُ اللّٰهِ مَا كَانَ جَالِبًا

وَاَمْثَالُ هٰذِهٖ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى۔

ترجمہ اور تعجب خیز بات وہ ہے جو اس مقام کی شرح میں بعض شراح سے واقع ہوئی ہے کہ یہ امتناع اس سبب سے ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا یا اسکو اس میں عامل قرار دینا جائز نہیں ہے اور مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اسلئے کہ سیجی زید راکبا اور ساضرب زیدا وہو بین یدی الامیر جیسی مثالوں کا ممتنع ہونا کسی نحوی سے منقول نہیں ہے کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "سیدخلون جہنم داخرین" اور "انما یؤخرہم لیوم تشخص فیہ الابصار مہطعین" اور حماسہ میں ہے میں اپنے آپ سے تلوار کے ذریعہ عار دور کردوں گا۔ درآنحالیکہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو کچھ بھی لائے اور اس طرح کی مثالیں اتنی ہیں جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات نے ہل تضرب زیدا وہو اخوک کے عدم جواز کا ہمارے بیان کردہ سبب کے علاوہ جو سبب بیان کیا ہے وہ انتہائی تعجب خیز اور مضحکہ خیز ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ ہل جب مضارع پر داخل ہوگا تو وہ اس کو منصوص طریقہ پر استقبال کے معنی میں کردیگا پھر اس فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ حال اور استقبال کے زمانہ میں عدم مقارنت ہوتی ہے اور قید اور مقید کا ایک زمانہ میں مقارن ہونا ضروری ہے پس مثال مذکور میں چونکہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید

کیا گیا ہے اور فعل مستقبل حال میں عامل ہے اس لئے اس کا تقاضہ یہ ہو گا کہ استقبال اور حال دونوں کا زمانہ ایک ہو حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اسی وجہ سے مذکورہ مثال ناجائز ہے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی اپنی زندگی کی قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ سیجئی زید راکبا میں مجئی فعل سین کی وجہ سے مستقبل ہے اور اس کو حال یعنی وہو بین یدی الامیر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ حالانکہ کوئی نحوی ان مثالوں کے عدم جواز اور امتناع کا قائل نہیں ہے شارح نے دو مثالیں لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ حال جس کے ساتھ فعل مستقبل کو مقید کیا گیا ہے مفرد ہو یا جملہ ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی نحویوں کے نزدیک دونوں مثالیں جائز ہیں۔ پھر ترقی کر کے شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات کا بیان کردہ سبب کیسے صحیح ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "سیدخلون جہنم داخرین"، (وہ لوگ عنقریب دوزخ میں داخل ہوں گے درآنحالیکہ ذلیل ہوں گے) ملاحظہ کیجئے اس آیت میں سین کی وجہ سے دخول استقبالی ہے مگر حال یعنی داخرین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے انما یؤخرہم لیوم تشخص فیہ الابصار مھطعین، (وہ ان کو ایسے دن کے لئے ڈھیل دیتا ہے جس میں آنکھیں چڑھ جائیں گی درآں حالیکہ وہ دوڑتے ہوں گے۔) دیکھئے یہاں بھی یوم قیامت کے لئے تاخیر استقبالی ہے مگر اس کو حال یعنی مھطعین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ اور دیوانِ حماسہ میں ہے ساغسل عنی العار بالسیف جالبا۔ علیّ قضاء اللہ ما کان جالبا۔ (میں اپنے اوپر سے تلوار کے ذریعہ عار دور کردوں گا درآں حالیکہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو کچھ بھی لائے) ملاحظہ ہو اس شعر میں بھی غسل سین کی وجہ سے استقبالی ہے مگر اس کو حال یعنی جالبا کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ان کے علاوہ بے شمار مثالیں ایسی ہیں جن میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے پس اگر ہل تضرب زیدا وہو اخوک کے عدم جواز کا سبب فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا ہوتا تو باری تعالےٰ کے کلام میں اور فصحاء کے کلام میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہوتا۔ الحاصل ان حضرات کا یہ سبب بیان کرنا انتہائی مہمل اور لغو ہے۔

وَاَعْجَبُ مِنْ هٰذَا اَنَّهٗ لَمَّا سَمِعَ قَوْلَ النُّحَاةِ اَنَّهٗ يَجِبُ تَجْرِيْدُ صَدْرِ الْجُمْلَةِ الْحَالِيَّةِ عَنْ عَلَمِ الْاِسْتِقْبَالِ لِتَنَافِي الْحَالِ وَالْاِسْتِقْبَالِ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ عَلٰى مَا سَنَذْكُرُهٗ حَتّٰى لَا يَجُوْزُ يَاتِيْنِيْ زَيْدٌ سَيَرْكَبُ اَوْلَنْ يَرْكَبَ فَهِمَ مِنْهُ اَنَّهٗ يَجِبُ تَجْرِيْدُ الْفِعْلِ الْعَامِلِ فِي الْحَالِ عَنْ عَلَامَةِ الْاِسْتِقْبَالِ حَتّٰى لَا يَصِحَّ تَقْيِيْدُهٗ مِثْلُ هَلْ تَضْرِبُ وَسَتَضْرِبُ وَلَنْ تَضْرِبَ بِالْحَالِ وَاَوْرَدَ هٰذَا الْمِثَالَ دَلِيْلًا عَلٰى مَا ادَّعَاهُ وَلَمْ يَنْظُرْ فِيْ صَدْرِ هٰذَا الْمِثَالِ حَتّٰى يَعْرِفَ اَنَّهٗ لِبَيَانِ امْتِنَاعِ تَصْدِيْرِ الْجُمْلَةِ

الحَالِيَۃِ بِعَلَمِ الاِسْتِقْبَالِ۔

ترجمہ اور اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ جب قائل نے نحات کے اس قول کو سنا کہ جملہ حالیہ کے شروع کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے حال اور استقبال میں بظاہر منافات ہونے کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب ذکر کریں گے یہاں تک یاتینی زید سیرکبُ یا لن یرکب جائز نہ ہوگا اس سے سمجھ بیٹھا کہ علامتِ استقبال سے اس فعل کو خالی کرنا ضروری ہے جو حال میں عامل ہو حتیٰ کہ ہل تضرب، ستضرب اور لن تضرب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور اس مثال کو اپنے مدعیٰ کی دلیل میں لے آیا اور اس مثال کے شروع کو بھی نہ دیکھا یہاں تک کہ جان لیتا کہ یہ مثال تو جملہ حالیہ کو علامتِ استقبال کے ساتھ شروع کرنے کے امتناع کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی، علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات کا تمسخر کرتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ گذشتہ بات سے بھی زیادہ تعجب خیز بات ایک اور ہے مگر اس تعجب خیز بات سے پہلے راقم سطور کی بات ملاحظہ فرمالیجئے۔ وہ بات یہ ہے کہ نحاۃ جملہ حالیہ میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ جملہ حالیہ کو علامتِ استقبال سے شروع نہ کیا جائے یعنی نحات کے نزدیک جملہ حالیہ کا علامتِ استقبال سے خالی ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حال اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات ہے ان شاء اللہ اس کی تفصیل باب فصل و وصل کے آخر میں بحث الحال میں تذنیب کے عنوان کے تحت ذکر کریں گے علامتِ استقبال سے مراد سین، سوف، ہل، لن ہے۔ یہاں شارح نے بظاہر کا لفظ اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ نفس الامر میں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ہمارا کلام حال نحوی میں ہے یعنی اس حال میں کلام ہے جو ترکیب میں حال واقع ہوتا ہے اور یہ حال استقبال کے منافی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس حال کا زمانہ ماضی بھی ہوتا ہے حال بھی ہوتا ہے اور مستقبل بھی ہوتا ہے اس لئے کہ حال نحوی کا اپنے عامل سے مقارن ہونا ضروری ہے لہذا جو زمانہ اس کے عامل کا ہوگا وہی زمانہ اس کا ہوگا خواہ وہ زمانہ ماضی ہو خواہ حال ہو خواہ مستقبل ہو۔ اور جو حال نفس الامر میں استقبال کے منافی ہوتا ہے وہ حال نحوی نہیں ہے بلکہ حال زمانی ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہے الحاصل نحویوں کے نزدیک حال نحوی اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات کی وجہ سے جملہ حالیہ کا علامتِ استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے چنانچہ یاتینی زید سیرکب یا یاتینی زید لن یرکب کہنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں جملہ حالیہ (سیرکب) علامتِ استقبال سے خالی نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ دانائے روزگار حضرات نے جب نحویوں کا یہ کلام سنا کہ جملہ حالیہ کو علامتِ استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے تو انہوں نے اس سے یہ سمجھا کہ وہ فعل جو حال میں عامل ہوتا ہے اس کا علامتِ استقبال سے

خالی کرنا ضروری ہے حتی کہ ہل تضرب، ستضرب اور لن تضرب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوگا یعنی ہل تضرب زیدا و ہو راکب، ستضرب زیدا و ہو راکب اور لن تضرب زیدا و ہو راکب کہنا صحیح نہیں ہوگا اور پھر ان حضرات نے اپنے اس دعوی پر اس مثال کو یعنی یا تینی زید سیرکب یا یا تینی زید لن یرکب کو دلیل کے طور پر پیش کر دیا اور اس مثال کے شروع میں دیکھا تک نہیں کیونکہ یہ حضرات اگر اس مثال کے شروع میں نظر ڈال لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اس مثال کا آغاز اور شروع علامت استقبال سے خالی ہے یہ مثال تو اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ جملہ حالیہ کا علامت استقبال کے ساتھ شروع کرنا ممتنع ہے نہ کہ اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ اس فعل کا جو حال میں عامل ہے علامت استقبال سے شروع کرنا ممتنع ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ان حضرات نے نحویوں کے کلام سے جو سمجھا ہے اولاً تو وہ غلط ہے پھر اپنی تائید میں جس مثال کو دلیل بنا کر پیش کیا ہے وہ غلط ہے اس لئے ان کی فہم و دانش پر تعجب بالائے تعجب ہے بلکہ ماتم ہے۔

وَلِاخْتِصَاصِ التَّصْدِيقِ بِهَا أَيْ لِكَوْنِ هَلْ مَقْصُوْرَةً عَلَى طَلَبِ التَّصْدِيقِ وَعَدَمِ مَجِيئِهَا لِغَيْرِ التَّصْدِيقِ كَمَا ذُكِرَ فِيمَا سَبَقَ وَتَخْصِيصِهَا الْمُضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ كَانَ لَهَا مَزِيدُ اخْتِصَاصٍ بِمَا كَوْنُهُ زَمَانِيًّا أَظْهَرُ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَكَوْنُهُ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُهُ أَظْهَرُ وَزَمَانِيًّا خَبَرُ الْكَوْنِ أَيْ بِالشَّيْءِ الَّذِي زَمَانِيَّتُهُ أَظْهَرُ كَالْفِعْلِ فَإِنَّ الزَّمَانَ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُوْمِهِ بِخِلَافِ الْاِسْمِ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ حَيْثُ يَدُلُّ بِعُرُوْضِهِ لَهُ أَمَّا اقْتِضَاءُ تَخْصِيصِهَا الْمُضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ لِمَزِيدِ اخْتِصَاصِهَا بِالْفِعْلِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا اقْتِضَاءُ كَوْنِهَا لِطَلَبِ التَّصْدِيقِ فَقَطْ لِذٰلِكَ فَلِأَنَّ التَّصْدِيقَ هُوَ الْحُكْمُ بِالثُّبُوْتِ أَوِ الْاِنْتِفَاءِ وَالنَّفْيُ وَالْاِثْبَاتُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهَانِ إِلَى الْمَعَانِي وَالْأَحْدَاثِ الَّتِي هِيَ مَدْلُوْلَاتُ الْأَفْعَالِ لَا إِلَى الذَّوَاتِ الَّتِي هِيَ مَدْلُوْلَاتُ الْأَسْمَاءِ

ترجمہ اور اس لئے کہ ہل تصدیق کے ساتھ خاص ہے یعنی اس لئے کہ ہل طلب تصدیق پر منحصر ہے اور وہ غیر تصدیق کے لئے نہیں آتا جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا اور اس وجہ سے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس کے لئے اس کے ساتھ مزید اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا اظہر ہو۔ ما موصولہ ہے اور کونہ مبتداء ہے اور اس کی خبر اظہر ہے اور زمانیا کون مصدر کی خبر ہے یعنی اس شئے کے ساتھ جس کا زمانی ہونا اظہر ہو جیسے فعل اسلئے کہ زمانہ فعل کے مفہوم کا جزء ہے برخلاف اسم کے کیونکہ اسم زمانہ پر جو دلالت کرتا ہے سو اسطور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ اسم کو عارض ہے بہر حال ہل کا مضارع کو استقبال کے ساتھ

خاص کرنا ہل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کو مقتضی ہے سو یہ ظاہر ہے اور بہر حال ہل کا صرف طلب تصدیق کے لئے ہونا ہل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کا مقتضی ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور ان احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو افعال کے مدلولات ہیں نہ کہ ان ذوات کی طرف جو اسمار کے مدلولات ہیں۔

تشریح اس عبارت کو حل کرنے سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ اسم کے مقابلہ میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے یعنی زمانہ کا ظہور فعل سے زیادہ ہوتا ہے اسم سے اس درجہ کا ظہور نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زمانہ فعل نحوی کے مفہوم کا جز ہے کیونکہ فعل نحوی تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) معنی حدثی (۲) نسبت الی فاعل تا (۳) زمانہ۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کل کی دلالت اس کے جز پر زیادہ ظاہر ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل کا زمانی ہونا بلاشبہ زیادہ ظاہر ہوگا اور رہا اسم تو وہ زمانہ پر بحسب الوضع دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ اس کو وصف بنکر اس طرح عارض ہوتا ہے جس طرح لازم ملزوم کو عارض ہوتا ہے جیسے انا ضارب الآن یا انا ضارب غدا۔ اور یہ اس لئے ہے کہ اسم فاعل ایسی ذات کے لئے موضوع ہے جس کے ساتھ حدث قائم ہو اور حدث کے لوازم میں سے ایسا زمانہ ہے جس میں وہ واقع ہو پس نتیجہ یہ نکلا کہ اسم فاعل کے لئے زمانہ لازم ہے حاصل یہ کہ فعل من حیث الفعل بحسب الوضع زمانہ سے جدا نہیں ہوتا ہے اور اسم من حیث الاسم بحسب الوضع زمانہ سے جدا ہو جاتا ہے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ زمانہ جب اسم کیلئے وصف بنکر واقع ہو تو وہ اسم کو عارض اور لازم ہوتا ہے۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم کے مقابلہ میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ مصنف رح اس عبارت میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ ہل کو ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق اور اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو اور وہ فعل ہے یعنی اسم کے مقابلہ فعل کے ساتھ ہل کا زیادہ تعلق ہے چنانچہ ہل اسم کے مقابلہ میں فعل پر زیادہ داخل ہوتا ہے فاضل مصنف نے اس معلول کی دو علتیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اور غیر تصدیق کی طلب کے لئے نہیں آتا جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے اور دوسری علت یہ ہے کہ کلمہ ہل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے فاضل مصنف نے عام عادت کے خلاف علت پہلے ذکر کی ہے اور معلول بعد میں الحاصل ان دونوں علتوں میں سے ہر ایک اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ ہل کا ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق ہو جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو یعنی فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہو شارح مختصر علامہ تفتازانی رح نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل کا فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے سو یہ بات بالکل ظاہر ہے اس طور پر کہ ہل جب فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کریگا تو ہل کا فعل کے ساتھ یقینا ارتباط اور تعلق ہوگا کیونکہ فعل مضارع، مطلق فعل کی نوع ہے اور جس چیز کا نوع کے ساتھ تعلق ہوگا اس کا جنس کے

ساتھ بھی تعلق ہوگا پس ہل جس کا فعل مضارع کے ساتھ تعلق ہے اس کا مطلق فعل کے ساتھ بھی تعلق ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کریگا تو مضارع میں یقیناً ہل کی تاثیر ہوگی اور مضارع میں ہل کی تاثیر اس بات کی دلیل ہے کہ ہل کا جنس فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے اور ہل کا صرف طلب تصدیق کے لئے ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے۔ سو اس کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں ذوات جو اسماء کے مدلولات ہیں ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتے پس چونکہ ہل تصدیق کی طلب کے لئے ہے اور تصدیق ثبوت یا انتفاء کے حکم کا نام ہے اور ثبوت اور انتفاء متوجہ ہوتے ہیں معانی اور احداث کی طرف اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں اس لئے ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہوگا مگر اس دوسری دلیل پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس دلیل کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جملہ اسمیہ پر ہل کا دخول نا جائز ہو کیونکہ ہل ایسی چیز پر داخل ہوتا ہے جو معانی اور احداث پر دلالت کرتی ہو اور اسم معانی اور احداث پر دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا جملہ اسمیہ پر ہل کا دخول نا جائز ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہل جملہ اسمیہ پر بھی داخل ہوتا ہے اگر چہ جملہ فعلیہ کے مقابلہ میں کم داخل ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معانی اور احداث جس طرح افعال کے مدلولات ہیں اسی طرح اسماء مشتقہ کے بھی مدلولات ہیں لیکن افعال کے مدلولات بطریق اصالت ہیں اور اسماء مشتقہ کے مدلولات بطریق تبعیت ہیں پس اسی وجہ سے ہل کا افعال کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور اسماء مشتقہ کے ساتھ کم تعلق ہے۔ شارح کی عبارت میں بھی یہی مدلولات الافعال سے مراد ہی مدلولات الافعال بطریق الاصالت ہے۔

(**فوائد**) شارح نے بما کونہ زمانیا اظہر کی ترکیب بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ما موصولہ ہے اور کون مصدر ناقص ہے ضمیر اس کا اسم ہے زمانیا اس کی خبر ہے کون مصدر اپنے اسم اور خبر سے ملکر مبتداء اور اظہر اس کی خبر پھر مبتداء اور خبر سے ملکر صلہ۔ موصول اپنے صلہ سے مل کر باحرف جار کا مجرور، شارح کی عبارت میں معانی اور احداث سے مراد وہ صفات ہیں جو قائم بالغیر ہوں اور ذوات سے مراد وہ امور ہیں جو قائم بذاتہا ہوں۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ لَهَا مَزِيْدُ اِخْتِصَاصٍ بِالْفِعْلِ كَانَ فَهَلْ اَنْتُمْ شَاكِرُوْنَ اَدَلَّ عَلٰى طَلَبِ الشُّكْرِ مِنْ فَهَلْ تَشْكُرُوْنَ وَفَهَلْ اَنْتُمْ تَشْكُرُوْنَ مَعَ اَنَّهٗ مُؤَكَّدٌ بِالتَّكْرِيْرِ اِذْ اَنْتُمْ فَاعِلُ فِعْلٍ مَحْذُوْفٍ لِاَنَّ اِبْرَازَ مَا سَيَتَجَدَّدُ فِیْ مَعْرِضِ الثَّابِتِ اَدَلُّ عَلٰى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِحُصُوْلِهٖ مِنْ اِبْقَائِهٖ عَلٰى اَصْلِهٖ كَمَا فِیْ هَلْ تَشْكُرُوْنَ وَهَلْ اَنْتُمْ تَشْكُرُوْنَ لِاَنَّ هَلْ فِیْ

هَلْ تَشْكُرُوْنَ وَهَلْ اَنْتُمْ تَشْكُرُوْنَ عَلٰى اَصْلِهَا لِكَوْنِهَا دَاخِلَةً عَلَى الْفِعْلِ تَحْقِيْقًا فِى الْاَوَّلِ وَتَقْدِيْرًا فِى الثَّانِىْ وَ فَهَلْ اَنْتُمْ شَاكِرُوْنَ اَدَلُّ عَلٰى طَلَبِ الشُّكْرِ مِنْ اَفَاَنْتُمْ شَاكِرُوْنَ اَيْضًا وَاِنْ كَانَ لِلثُّبُوْتِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِ الْجُمْلَةِ اِسْمِيَّةً لِاَنَّ هَلْ اَدْعٰى لِلْفِعْلِ مِنَ الْهَمْزَةِ فَتَرْكُهُ مَعَهَا اَىْ تَرْكُ الْفِعْلِ مَعَ هَلْ اَدَلُّ عَلٰى ذٰلِكَ اَىْ عَلٰى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِحُصُوْلِ مَا سَيَتَجَدَّدُ وَلِهٰذَا اَىْ وَلِاَنَّ هَلْ اَدْعٰى لِلْفِعْلِ مِنَ الْهَمْزَةِ لَايَحْسُنُ هَلْ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ اِلَّا مِنَ الْبَلِيْغِ لِاَنَّهُ الَّذِىْ يُقْصَدُ بِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى الثُّبُوْتِ وَاِبْرَازُ مَا سَيُوْجَدُ فِىْ مَعْرِضِ الْمَوْجُوْدِ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے فہل انتم شاکرون، فہل تشکرون اور فہل انتم تشکرون کی بہ نسبت طلبِ شکر پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے باوجودیکہ فہل انتم تشکرون تکرار کی وجہ سے مؤکد ہے اس لئے کہ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے کیونکہ آئندہ موجود ہونے والی چیز کو ثابت کی صورت میں ظاہر کرنا اس کو اس کی اصل پر باقی رکھنے کی بہ نسبت اس کے حصول کیطرف کمالِ رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے جیسا کہ تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں ہے اس لئے کہ ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں کلمہ ہل اپنی اصل پر ہے کیونکہ وہ اول میں تحقیقاً فعل پر داخل ہے اور ثانی میں تقدیراً اور فہل انتم شاکرون، افانتم شاکرون کی بہ نسبت بھی طلبِ شکر پر زیادہ دال ہے اگرچہ یہ جملہ اسمیہ ہونے کے اعتبار سے ثبوت کے لئے ہے کیونکہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے پس فعل کو ہل کے ساتھ ترک کرنا اس پر یعنی آئندہ ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمالِ رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اور اس وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے ہل زید منطلق جائز نہیں ہوگا مگر بلیغ سے اس لئے کہ ثبوت پر دلالت کا اور آئندہ ہونے والی چیز کو موجود کی صورت میں ظاہر کرنے کا ارادہ بلیغ ہی کر سکتا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہل کا چونکہ فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے جیسا کہ سابق میں ثابت کیا گیا ہے اسلئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کریگا باوجودیکہ ہل انتم تشکرون تکرارِ فعل کی وجہ سے موکد ہے اس طور پر کہ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیرِ عبارت ہل تشکرون تشکرون ہے پس فعل اول کو حذف کر دیا گیا اور ضمیر متصل چونکہ بغیر فعل کے نہیں آتی ہے اسلئے ضمیر متصل کو ضمیر منفصل کے ساتھ تبدیل کر کے انتم لایا گیا الحاصل ہل انتم تشکرون اگرچہ تکرارِ فعل کی وجہ سے مؤکد ہے مگر اس کے باوجود ہل انتم شاکرون

حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کے حصول کی زیادہ رغبت اور زیادہ چاہت ہوتی ہے اور اس سے عنایت اور توجہ زیادہ متعلق ہوتی ہے تو اس کو بجائے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے جو آئندہ زمانہ پر دلالت کرے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتا ہو پس ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون یہ دونوں اپنی اصل پر ہیں اس طور پر کہ پہلی ترکیب میں ہل حقیقۃً فعل پر داخل ہے اور دوسری ترکیب میں تقدیراً فعل پر داخل ہے کیونکہ ہل کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ فعل مضارع پر داخل ہو اور اس کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے اور ہل انتم شاکرون میں ہل چونکہ جملہ اسمیہ پر داخل ہے اور جملہ اسمیہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو فی الحال ثابت ہو پس ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون ہل کی وجہ سے چونکہ مستقبل کے صیغے ہیں اور ان میں شکر کا حصول آئندہ زمانہ کے ساتھ مقید ہے اس لئے ان ترکیبوں میں حصولِ شکر کی طرف زیادہ رغبت ظاہر نہ ہوگی اور ہل انتم شاکرون چونکہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ یہ فی الحال حصولِ شکر پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس ترکیب میں حصولِ شکر کی طرف زیادہ رغبت ہوگی پس حصولِ شکر جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والا تھا اس کو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس کے حصول کی طرف کمالِ رغبت اور کمالِ عنایت پر زیادہ دلالت کرتا ہے بمقابلہ اس کے کہ اس کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے اس لئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔ آپ اس کو اختصار کے ساتھ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس چیز کو جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والی ہو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرتا ہے اس لئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ ہل انتم شاکرون، اانتم شاکرون کی بہ نسبت بھی حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اگرچہ جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے اانتم شاکرون ثبوت کے لئے ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہل ہمزہ کے مقابلہ میں فعل کو زیادہ چاہتا ہے لہٰذا ہل کے ساتھ فعل کو حذف کرنا آئندہ موجود ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمالِ رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور ہمزہ کے ساتھ فعل کو حذف کرنا اس قدر دال نہ ہوگا. تفصیل اس کی یہ ہے کہ فعل کا طالب ہمزہ بھی ہے اور ہل بھی مگر ہل کی طلب زیادہ ہے حتی کہ ہل کے بعد فعل کا ہونا لازم کے مرتبہ میں ہے اور ہمزہ کے بعد فعل کا آنا لازم کے مرتبہ میں نہیں ہے اور لازم کا ترک کسی نکتہ ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے مثلاً شدتِ اعتناء، اہتمام اور شدتِ طلب یعنی جب کسی لازم کو ترک کیا جائیگا تو اس کے لئے کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوگا اور وہ نکتہ شدتِ اعتناء، اہتمام اور مطلوب کی طرف رغبت ہے۔ اس کے برخلاف اگر غیر لازم کو ترک کیا گیا تو اس کے لئے کسی نکتہ کی ضرورت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہل کے بعد فعل کو ترک کرنا شئی مطلوب کے حصول کی طرف کمالِ رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور جب ہل کے بعد فعل کو ترک

کرنا شئے مطلوب کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دال ہے تو ہل انتم شاکرون، اانتم شاکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت چونکہ فعل کا طالب زیادہ ہے اس لئے ہل زید منطلق اگر بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو مستحسن ہوگا اور اگر غیر بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو قبیح ہوگا کیونکہ ہل کے بعد فعل کو ترک کرنے سے ثبوت پر دلالت اور غیر موجود کو موجود کی جگہ میں ظاہر کرنے کا جو نکتہ ہے بلیغ تو اس کا اعتبار کرسکتا ہے غیر بلیغ اس کا اعتبار نہیں کرسکتا لہذا یہ کلام جب بلیغ سے صادر ہوگا تو اس کے نزدیک یہ نکتہ اور یہ معنیٰ لطیف ہی منظور الیہ اور مقصود ہوں گے اور ہل چونکہ فعل کا مقتضی ہے اور یہاں اس کی جگہ اسم لایا گیا ہے اسلئے یہ کلام خلاف مقتضیٰ ظاہر ہوگا اور کسی نکتہ کی وجہ سے کلام کو خلاف مقتضیٰ ظاہر لانا فن بلاغت میں سے ہے اور فن بلاغت کا ارتکاب بلاشبہ مستحسن ہے پس ہل زید منطلق کا بلیغ آدمی سے صدور بلاشبہ مستحسن ہوگا اور غیر بلیغ چونکہ اس نکتہ کا اعتبار کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس غیر بلیغ آدمی نے لفظ یعنی ہل کے بعد اسم کا استعمال اپنی نادانی کی وجہ سے بے موقع کیا ہے نہ کہ کسی نکتہ اور معنیٰ لطیف کی وجہ سے اور کسی لفظ کا بے موقع کا استعمال چونکہ قبیح ہوتا ہے اس لئے ہل زید منطلق کا غیر بلیغ سے صدور قبیح ہوگا۔

(فوائد) ہل انتم شاکرون جس طرح اانتم شاکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہے اسی طرح اتشکرون اور اانتم تشکرون کی بہ نسبت بھی زیادہ دال ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں چھ صورتیں ہیں کیونکہ استفہام ہل کے ذریعہ ہوگا یا ہمزہ کے ذریعہ پھر ان میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر فعل ہو اور یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر بھی اسم ہو پس ہل انتم شاکرون بہ نسبت باقی پانچ قسموں کے حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے (دسوقی) (جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ)۔

وَهِيَ اَيْ هَلْ قِسْمَانِ بَسِيْطَةٌ وَهِيَ الَّتِيْ يُطْلَبُ بِهَا وُجُوْدُ الشَّيْءِ اَوْ لَا وُجُوْدُهٗ كَقَوْلِنَا هَلِ الْحَرَكَةُ مَوْجُوْدَةٌ اَوْ لَا مَوْجُوْدَةٌ وَمُرَكَّبَةٌ وَهِيَ الَّتِيْ يُطْلَبُ بِهَا وُجُوْدُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ اَوْ لَا وُجُوْدُهٗ كَقَوْلِنَا هَلِ الْحَرَكَةُ دَائِمَةٌ اَوْ لَا دَائِمَةٌ فَاِنَّ الْمَطْلُوْبَ وُجُوْدُ الدَّوَامِ لِلْحَرَكَةِ اَوْ لَا وُجُوْدُهٗ لَهَا وَقَدْ اُعْتُبِرَ فِيْ هٰذِهٖ شَيْئَانِ غَيْرُ الْوُجُوْدِ وَفِي الْاُوْلٰى شَيْءٌ وَاحِدٌ فَكَانَتْ مُرَكَّبَةً بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاُوْلٰى وَهِيَ بَسِيْطَةٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهَا

ترجمہ اور وہ یعنی ہل کی دو قسمیں ہیں بسیطہ اور وہ وہ ہے جس کے ذریعہ وجودِ شی یا لا وجودِ شے کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول ہل الحرکۃ موجودۃ اولا موجودۃ ۔ اور مرکبہ، اور وہ وہ ہے جس کے ذریعہ ایک شے کے وجود کو دوسری شے کے لئے یا ایک شے کے عدم وجود کو دوسری شے کے لئے طلب کیا جاتا ہو جیسے ہمارا قول ہل الحرکۃ دائمۃ اولا دائمۃ اس لئے کہ حرکت کے لئے وجودِ دوام یا اس کے لئے اس کا لا وجود دوام مطلوب ہے اس میں وجود کے علاوہ دو چیزیں معتبر ہیں اور اول میں ایک چیز پس یہ اول کی طرف نسبت کرتے ہوئے مرکبہ ہوگا اور وہ مرکبہ کیطرف نسبت کرتے ہوئے بسیط ہوگا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہل کی دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ (۲) مرکبہ۔ بسیطہ کے دو معنیٰ ہیں ایک تو یہ کہ اس کا کوئی جزء نہ ہو جیسے جوہر فرد۔ دوم اقل اجزاء کو اس کے مقابل کیطرف نسبت کرتے ہوئے بسیط کہا جاتا ہے دوسرے معنی کے اعتبار سے بسیط امر نسبی اور امر اضافی ہے اور یہاں یہ ہی معنی مراد ہیں یہ بھی خیال رہے کہ ہل کا بسیط ہونا اور مرکب ہونا اس کے مدخول کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ الحاصل ہل کی دو قسمیں ہیں ایک ہل بسیطہ دوم ہل مرکبہ۔ ہل بسیطہ وہ ہل ہے جس کے ذریعہ شے کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہل الحرکۃ موجودۃ اولا موجودۃ میں حرکت کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا گیا ہے اور سائل کا منشاء یہ ہے کہ حرکت خارج میں ثابت ہے یا خارج میں ثابت نہیں ہے بلکہ امر وہمی ہے ہل چونکہ طلبِ تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے ہل بسیطہ کے ذریعہ وجودِ شے کے وقوع کی تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس طور پر کہ ہل کا مدخول موضوع ہوگا اور وجود اس پر محمول ہوگا جیسے ہل زید موجود اور ہل النار موجودۃ یعنی کیا خارج میں زید کے لئے وجود ثابت ہے اور کیا خارج میں آگ کے لئے وجود اور تحقق ثابت ہے۔ الحاصل ہل بسیطہ سے موضوع اور اس کے وجود کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے مصنف کے کلام میں شے سے موضوع مراد ہے اور وجود جو محمول واقع ہوتا ہے اس سے وجود خارجی یعنی تحقق فی الخارج مراد ہے وجود بمعنی نسبت مراد نہیں ہے پس ہل الحرکۃ موجودۃ اولا موجودۃ اس وقت کہنا درست ہوگا جب متکلم کو پہلے سے حرکت مطلقہ (جسم کا ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف نکلنا) معلوم ہو اور سوال کا منشاء یہ ہوگا کہ حرکتِ مطلقہ جو مجھے پہلے سے معلوم ہے وہ خارج میں ثابت اور متحقق ہے یا ثابت اور متحقق نہیں ہے بلکہ امر اعتباری وہمی ہے۔ شارح کی عبارت لا موجودۃ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ہل اگرچہ طلبِ تصدیق کے لئے آتا ہے لیکن یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ منفی پر داخل نہیں ہوتا ہے اور یہاں ہل لا موجودۃ منفی پر داخل ہے لہذا یہ کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ ہل منفی پر داخل نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہل منفی پر مستقلاً داخل نہیں ہوگا چنانچہ ہل الحرکۃ لا موجودۃ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ تبعاً بھی منفی پر داخل نہ ہوگا بلکہ تبعاً

منفی پر داخل ہوسکتا ہے اور لاموجودۃ عبارت سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ ہل کو صرف منفی پر داخل کرکے سوال کیا جائے اور ھل الحرکۃ لاموجودۃ کہا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ مستقلاً تو ہل مثبت پر داخل کیا جائے مگر سوال احدالامرین (ایجاب وسلب) کے بارے میں کیا جائے چنانچہ یہ کہا جائے ہل الحرکۃ موجودۃ اولاموجودۃ اس صورت میں ہل منفی پر داخل تو ہوگا مگر مستقلاً داخل نہیں ہوگا بلکہ تبعاً داخل ہوگا. ہل مرکبہ کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ ہل مرکبہ وہ ہل ہے جس کے ذریعہ ثبوتِ شی لشی یا عدم ثبوت شی لشی کو طلب کیا جاتا ہے یہاں وجود سے مراد ثبوت بمعنی نسبت ہے یعنی ہل مرکبہ میں وجود سے مراد وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے اور ہل بسیطہ میں وجود سے مراد تحقق فی الخارج ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا۔ پس ہمارے قول ہل الحرکۃ دائمۃ او لا دائمۃ میں ہل مرکبہ ہے کیونکہ یہاں ہل کے ذریعہ حرکت کے لئے ثبوتِ دوام یا عدم ثبوت دوام کو طلب کیا گیا ہے۔ یعنی یہ بات تو متکلم کو پہلے سے معلوم ہے کہ حرکت خارج میں متحقق ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ حرکت دائمی طور پر ثابت ہے یا غیر دائمی طور پر. اسی کو دریافت کرنے کے لئے ہل الحرکۃ دائمۃ اولا دائمۃ کہا گیا ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے اسی طرح ہل مرکبہ کے ذریعہ بھی وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں کیا فرق رہا. جواب کا حاصل یہ ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں (۱) رابطی (۲) غیر رابطی۔ رابطی سے مراد تو وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے۔ یہ نسبت ہر قضیہ میں پائی جاتی ہے اور ہل مرکبہ میں وجود سے مراد یہی نسبت ہے اور غیر رابطی وجود وہ ہے جو بذاتہ مطلوب ہوتا ہے وہ موضوع اور محمول کے درمیان ربط کے لئے نہیں ہوتا جیسا کہ ہل بسیطہ یعنی ہل الحرکۃ موجودۃ میں وجود بذاتہ مطلوب ہے پس ہل مرکبہ ہل بسیطہ کے ساتھ اگرچہ اس بات میں شریک ہے کہ ہل مرکبہ کے ذریعہ بھی اسی طرح وجود شے کو طلب کیا جاتا ہے جس طرح ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شی کو طلب کیا جاتا ہے. مگر دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ ہل بسیطہ کے ذریعہ نفس موضوع کے وجود کو طلب کیا جاتا ہے اور ہل مرکبہ کے ذریعہ وجود محمول کو طلب کیا جاتا ہے نہ کہ وجود موضوع کو۔ دوم یہ کہ ہل بسیطہ میں وجود فی ذاتہ مطلوب ہوتا ہے اور ہل مرکبہ میں فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہوتا ہے پس وجودین مطلوبین کے درمیان مذکورہ دو طرح سے فرق کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا. شارح علیہ الرحمۃ ہل الحرکۃ موجودۃ میں ہل کے بسیطہ اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں ہل کے مرکبہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ... کہ وہ وجود جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو ہل الحرکۃ موجودۃ میں صرف ایک چیز یعنی حرکت معتبر ہوگی اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں دو چیزیں (حرکت، دوام) معتبر ہوں گی اور اگر اس وجود کا بھی اعتبار کیا جائے جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے تو ہل الحرکۃ موجودۃ میں دو چیزیں یعنی حرکت اور

وجود معتبر ہوں گے اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں تین چیزیں یعنی حرکت، وجود اور دوام معتبر ہوں گے۔ بہرحال جو بھی ہو ہل الحرکۃ موجودۃ میں اجزاء کم ہیں اور ہل الحرکۃ دائمۃ میں اجزاء زیادہ ہیں۔ اور بسیط کا اطلاق چونکہ اقل اجزاء پر ہوتا ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہیں اس لئے ہل الحرکۃ موجودۃ کا ہل، ہل الحرکۃ دائمۃ کے ہل کے مقابلہ میں بسیطہ ہوگا اور ہل الحرکۃ دائمۃ کا ہل، ہل الحرکۃ موجودۃ کے ہل کے مقابلہ میں مرکبہ ہوگا۔

وَالْبَاقِيَةُ مِنْ اَلْفَاظِ الْاِسْتِفْهَامِ تَشْتَرِكُ فِيْ اَنَّهَا لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ فَقَطْ وَتَخْتَلِفُ مِنْ جِهَةِ اَنَّ الْمَطْلُوْبَ بِكُلٍّ مِنْهَا تَصَوُّرُ شَيْءٍ اٰخَرَ قِيْلَ فَيُطْلَبُ بِمَا شَرْحُ الْاِسْمِ كَقَوْلِنَا مَا الْعَنْقَاءُ طَالِبًا اَنْ يُشْرَحَ هٰذَا الْاِسْمُ وَيُبَيَّنَ مَفْهُوْمُهُ فَيُجَابُ بِاِيْرَادِ لَفْظٍ اَشْهَرَ اَوْ مَاهِيَةُ الْمُسَمّٰى اَيْ حَقِيْقَتُهُ الَّتِيْ هُوَ بِهَا هُوَ كَقَوْلِنَا مَا الْحَرَكَةُ اَيْ مَا حَقِيْقَةُ مُسَمّٰى هٰذَا اللَّفْظِ فَيُجَابُ بِاِيْرَادِ ذَاتِيَاتِهِ

ترجمہ اور باقی الفاظِ استفہام اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلبِ تصور کے لئے ہیں اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شئ آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ ما کے ذریعہ اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول "ما العنقاء" اس بات کو طلب کرتے ہوئے کہ اس اسم کی شرح کی جائے اور اس کے مفہوم کو بیان کیا جائے پس مشہور تر لفظ لاکر جواب دیا جائے گا یا مسمی کی ماہیت (کو طلب کیا جاتا ہے) یعنی مسمّٰی کی اس حقیقت کو جس کی وجہ سے وہ مسمّٰی ہے جیسے ہمارا قول "ما الحرکۃ" یعنی اس لفظ کے مسمّٰی کی حقیقت کیا ہے پس اس کی ذاتیات کو لاکر جواب دیا جائے گا۔

تشریح مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمزہ اور ہل کے علاوہ باقی نو الفاظ استفہام یعنی من، ما، ایّ، کم، کیف، این، انّی، متٰی، ایّان، اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلبِ تصور کے لئے آتے ہیں مگر متصورات میں مختلف ہیں۔ یعنی اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شئ آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ متی اور ایان دونوں زمانہ کی تعیین اور اس کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتے ہیں لہٰذا متصور کے اندر دونوں متحد ہو گئے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ یہ تمام متصورات میں مختلف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متی زمانہ مطلق کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور ایان زمانہ مستقبل کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور جب ایسا ہے تو متصور میں دونوں مختلف ہو گئے لہٰذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ما کبھی اسم کی شرح کو طلب کرنے کیلئے

آتا ہے اور کبھی مسمی کی ماہیت کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ اسم کی شرح سے مراد یہ ہے کہ اس اسم کے معنی کو اور اس کے مفہوم لغوی یا مفہوم اصطلاحی کو بیان کیا جائے اور کھولا جائے مثلاً ایک شخص نے ایک لفظ سنا مگر وہ اس کے معنی نہیں سمجھ سکا پھر اس نے کہا ماہو تو وہ اس کلام سے اس بات کا طالب ہے کہ اس کے سامنے اس لفظ کا مدلول لغوی یا مدلول اصطلاحی بیان کیا جائے پس اس کو ایک مشہور لفظ لاکر جواب دیا جائے گا۔

یہ خیال رہے کہ یہاں اسم سے وہ مراد نہیں ہے جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ وہ مراد ہے جو مسمّٰی کے مقابلہ میں آتا ہے لہٰذا یہاں اسم کا لفظ فعل اور حرف کو بھی شامل ہوگا۔ اور مسمی کی ماہیت سے مراد مسمّٰی کی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے مسمّٰی، مسمّٰی ہوتا ہے جیسے انسان کا مفہوم اجمالی حیوان کی وہ مخصوص نوع ہے جو اپنی ماہیت یعنی حیوانیت اور ناطقیت کی وجہ سے انسان ہوگئی ہے۔ پس جب ماہیت کے بارے میں سوال ہوگا تو اس کے جواب میں اس کی ذاتیات کو ذکر کیا جائے گا۔ الحاصل ما کے ذریعہ کبھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما العنقاء کہا جاتا ہے تو متکلم یہ چاہتا ہے کہ مخاطب اس لفظ کے معنی اور مفہوم بیان کرے پس اس کو ایک مشہور لفظ لاکر جواب دیا جائیگا چنانچہ کہا جائے گا کہ وہ ایک پرندہ ہے یا عجیب وغریب پرندہ ہے اس پرندے کے بارے میں زمخشری نے اپنی کتاب ربیع الابرار میں لکھا ہے کہ یہ ایسا پرندہ تھا جس میں ہر قسم کا رنگ موجود تھا۔ انتہائی موذی تھا۔ اصحاب الرس کے زمانہ میں پایا جاتا تھا یہ پرندہ ان کے بچوں کے پاس آتا تھا اور ان کو اٹھا کر لیجاتا تھا جس سے لوگ بہت پریشان تھے انھوں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ علیہ السلام سے اس کی ہلاکت کی درخواست کی اللہ تعالیٰ نے حضرت حنظلہ کی بددعا سے اس کو برباد کر ڈالا اور اس کی نسل کو نیست ونابود کر دیا چنانچہ اس کے بعد سے یہ پرندہ بالکل نایاب ہے۔ اور ما کے ذریعہ کبھی مسمی کی ماہیت کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما الحرکۃ کہا جاتا ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مسمی کی ماہیت بیان کرو پس اس کے جواب میں اس کی ذاتیات کو بیان کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا ہی الکون الاول فی الحیز الثانی۔ کون اول کا حیز ثانی میں ہونا یا یوں کہا جائے گا کونان فی مکانین فی زمانین۔ دو کون کا دو مکان میں اور دو زمانوں میں پایا جانا یا مثلاً ما الانسان کہا جائے تو اس کے جواب میں اس کی ذاتیات یعنی حیوان اور ناطق کو ذکر کیا جائے گا۔

وَتَقَعُ هَلِ الْبَسِيْطَةُ فِى التَّرْتِيْبِ بَيْنَهُمَا اَىْ بَيْنَ مَا الَّتِىْ لِشَرْحِ الْاِسْمِ وَالَّتِىْ لِطَلَبِ الْمَاهِيَةِ يَعْنِىْ اَنَّ مُقْتَضَى التَّرْتِيْبِ الطَّبِيْعِىِّ اَنْ يُّطْلَبَ اَوَّلًا شَرْحُ الْاِسْمِ ثُمَّ وُجُوْدُ الْمَفْهُوْمِ فِىْ نَفْسِهٖ ثُمَّ مَاهِيَتُهٗ وَحَقِيْقَتُهٗ لِاَنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَفْهُوْمَ اللَّفْظِ اِسْتَحَالَ مِنْهُ اَنْ يُّطْلَبَ وُجُوْدُ ذٰلِكَ الْمَفْهُوْمِ وَمَنْ لَا يَعْرِفُ اَنَّهٗ مَوْجُوْدٌ اِسْتَحَالَ مِنْهُ

أَنْ يُطْلَبَ حَقِيقَتُهُ وَمَاهِيَّتُهُ إِذْ لَا حَقِيقَةَ لِلْمَعْدُومِ وَلَا مَاهِيَّةَ

ترجمہ اور ہل بسیط ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے یعنی اس ما کے درمیان جو شرح اسم کے لئے ہے اور اس ما کے درمیان جو طلب ماہیت کے لئے ہے یعنی ترتیب طبعی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اولاً اسم کی شرح کو طلب کیا جائے پھر مفہوم فی نفسہ کے وجود کو پھر اس کی ماہیت اور اس کی حقیقت کو اسلئے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم نہیں جانتا ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس مفہوم کے وجود کو طلب کرے اور جو شخص یہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس کی حقیقت اور ماہیت کو طلب کرے کیونکہ معدوم کی کوئی حقیقت اور ماہیت نہیں ہوتی ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہل بسیط جس کے ذریعہ شے کے نفس وجود اور وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے وہ ترتیب میں ما شارحہ اور ما حقیقیہ کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ ما شارحہ تو وہ ہے جس کے ذریعہ شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اور حقیقیہ وہ ہے جس کے ذریعہ ماہیت اور حقیقت کو طلب کیا جاتا ہے پس ترتیب طبیعی اور عقلی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اولا تو اسم کی شرح یعنی اس کے مفہوم لغوی کو طلب کیا جائے اس کے بعد اس مفہوم کے وجود خارجی کو طلب کیا جائے پھر اس کی حقیقت اور ماہیت طلب کی جائے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم لغوی اور مفہوم اجمالی ہی نہ جانتا ہو وہ اس کے وجود خارجی کو کیسے طلب کرسکتا ہے کیونکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جو لفظ سنا گیا ہے وہ مہمل ہو معنی دار نہ ہو۔ اور جو شخص یہ نہیں جانتا کہ وہ شے خارج میں موجود ہے وہ اس کی تفصیلی حقیقت اور ماہیت کو کیسے طلب کرسکتا ہے کیونکہ معدوم کی نہ کوئی حقیقت ہوتی ہے نہ ماہیت۔ الحاصل ترتیب یہ ہے کہ پہلے ما شارحہ کی ضرورت پڑتی ہے پھر ہل بسیطہ کی پھر ما حقیقیہ کی۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنَ الْاِسْمِ بِالْجُمْلَةِ وَبَيْنَ الْمَاهِيَّةِ الَّتِي تُفْهَمُ مِنَ الْحَدِّ بِالتَّفْصِيلِ غَيْرُ قَلِيلٍ فَإِنَّ كُلَّ مَنْ خُوطِبَ بِاسْمٍ فَهِمَ فَهْمًا مَّا وَوَقَفَ عَلَى الشَّيْءِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الْاِسْمُ إِذَا كَانَ عَالِمًا بِاللُّغَةِ وَأَمَّا الْحَدُّ فَلَا يَقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا الْمُرْتَاضُ بِصِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ فَالْمَوْجُودَاتُ لَمَّا كَانَ لَهَا حَقَائِقُ وَمَفْهُومَاتٌ فَلَهَا حُدُودٌ حَقِيقِيَّةٌ وَاِسْمِيَّةٌ وَأَمَّا الْمَعْدُومَاتُ فَلَيْسَ لَهَا إِلَّا الْمَفْهُومَاتُ فَلَا حُدُودَ لَهَا إِلَّا بِحَسَبِ الْاِسْمِ لِأَنَّ الْحَدَّ بِحَسَبِ الذَّاتِ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يُعْرَفَ أَنَّ الذَّاتَ مَوْجُودَةٌ حَتَّى أَنَّ مَا يُوضَعُ فِي أَوَّلِ التَّعَالِيمِ مِنْ حُدُودِ الْأَشْيَاءِ

اَلَّتِیْ بُرْهِنَ عَلَیْهَا فِیْ اَثْنَاءِ التَّعَالِیْمِ اِنَّمَا هِیَ حُدُوْدٌ اِسْمِیَّةٌ ثُمَّ اِذَا بُرْهِنَ عَلَیْهَا وَاُثْبِتَ وُجُوْدُهَا صَارَتْ تِلْكَ الْحُدُوْدُ بِعَیْنِهَا حُدُوْدًا حَقِیْقِیَّةً جَمِیْعُ ذٰلِكَ مَذْكُوْرٌ فِی الشِّفَاءِ ۔

ترجمہ اور فرق اسم کے اجمالی مفہوم اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل مفہوم ہے کم نہیں ہے اس لئے کہ ہر وہ شخص جس کو کسی اسم کے ساتھ خطاب کیا گیا ہو وہ اس اسم سے کچھ نہ کچھ سمجھ لیگا اور اس شے پر مطلع ہو جائے گا جس پر اسم دلالت کرتا ہے بشرطیکہ وہ لغت کا عالم ہو اور بہر حال حد، تو اس پر ماہر فی المنطق کے علاوہ کوئی واقف نہیں ہو سکتا ہے پس موجودات کے لئے چونکہ حقائق اور مفہومات دونوں ہیں اس لئے ان کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوں گی۔ اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں اس لئے ان کے لئے صرف حدود اسمی ہوں گی کیونکہ حد بحسب الذات نہیں ہوگی مگر اس کے بعد کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ذات موجود ہے حتی کہ اشیاء کی وہ حدود جو اول تعلیم میں پیش کی جاتی ہیں جن پر اثنائے تعلیم میں دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لاکر ان کا وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو وہ حدود بعینہ حدودِ حقیقی ہو جاتی ہیں۔ یہ تمام تفصیل شفاء میں مذکور ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے فرق ہے اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ مصنف نے ما کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک وہ ما جس کے ذریعے اسم کے مفہوم کو طلب کیا جاتا ہے دوسرا وہ ما جس کے ذریعے مسمیٰ کی ماہیت طلب کی جاتی ہے اور بقول بعض یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اس کا دفع کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں بلکہ مختلف ہیں بعض نے یوں کہا ہے کہ حد اور محدود ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اگرچہ اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہیں اور جب ایسا ہے تو حد بیان کرنے سے کیا فائدہ ہے خواہ حد اسمی ہو خواہ حد حقیقی۔ شارح نے اسی کا دفع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو لفظِ حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے بہت بڑا فرق ہے یعنی حد اسمی۔ (وہ مفہوم جو اسم سے بطریق اجمال سمجھا جاتا ہے) اور حد حقیقی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریق تفصیل سمجھا جاتا ہے) کے درمیان بہت بڑا فرق ہے اس طور پر کہ جب کسی شخص کو ایک اسم اور لفظ کے ساتھ خطاب کیا جائے گا تو وہ شخص اگر لغت کا جاننے والا ہوگا تو اس لفظ سے کوئی مفہوم ضرور سمجھے گا اور اس لفظ کے مدلول سے اجمالی طور پر ضرور واقف ہوگا مثلاً ایک شخص جو لغت کا جاننے والا ہے اس کے سامنے لفظ انسان بولا گیا تو وہ لفظِ انسان سے اجمالی طور پر اتنا ضرور سمجھ لیگا کہ انسان حیوان کی ایک مخصوص نوع ہے پس کسی لفظ سے اس کے اجمالی مفہوم کا سمجھنا یہ ہی تعریف اسمی ہے اور رہی حد یعنی ماہیت تفصیلیہ تو اس سے صرف وہ شخص واقف ہو سکتا

ہے جو علم منطق میں ٹھوس استعداد رکھتا ہو کیونکہ ماہیتِ تفصیلیہ نام ہے ذاتیات کا اور اشیاء کی ذاتیات کو وہ ہی شخص جان سکتا ہے جو فن منطق میں مناسبتِ تامہ رکھتا ہو۔ پس اشیاء کے حقائق اور ذاتیات کو بیان کرنا ہی حد حقیقی ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ حد اسمی اور حد حقیقی یعنی اسم کے مفہوم اجمالی اور ماہیتِ تفصیلیہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ اور ماشارحہ کے ذریعہ چونکہ اول کو اور ماحقیقیہ کے ذریعہ ثانی کو طلب کیا جاتا ہے اس لئے ماشارحہ اور ماحقیقیہ کے درمیان بھی فرق ہوگا۔ اور محدود نام ہے اسم کے مفہوم اجمالی کا اور حد نام ہے اس کی ماہیتِ تفصیلیہ کا اس لئے حد اور محدود کے درمیان بھی فرق ہوگا یہ دونوں ہرگز ایک نہ ہوں گے۔ فالموجودات سے شارح علیہ الرحمۃ موجودات اور معدومات کی حدود کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوتی ہیں اور معدومات کے لئے صرف حدود اسمیہ ہوتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہوتیں۔ تفصیل سے پہلے آپ یہ ذہن نشین کرلیں کہ موجودات سے مراد وہ امور ہیں جو نفس الامر میں ثابت ہوں، متحقق فی الخارج مراد نہیں ہیں اور حقائق سے مراد وہ ماہیات ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہیں اور مفہومات سے مراد وہ صورتیں ہیں جو عقل میں حاصل ہوں جن کا الفاظ سے ادراک کیا گیا ہو۔ پس موجودات کے لئے چونکہ حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات بھی اس لئے موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوسکتی ہیں چنانچہ اگر موجودات کا وجود خارجی معلوم ہے تو ان کے لئے حد حقیقی ہوگی اور اگر ان کا وجود خارجی معلوم نہیں ہے تو ان کے لئے حد اسمی ہوگی اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں، حقائق بالکل نہیں ہوتے اس لئے معدومات کی حدود اسمیہ تو ہوسکتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہوسکتیں کیونکہ حد حقیقی اس وقت ہوسکتی ہے جب کہ یہ بات معلوم ہو کہ ذات خارج میں موجود ہے اور معدوم کی چونکہ ذات خارج میں موجود نہیں ہوتی اس لئے معدوم کی ذاتیات بھی نہیں ہونگی اور جب معدوم کی ذاتیات نہیں ہوتیں تو معدوم کی حد حقیقی بھی نہیں ہوگی۔ کیونکہ کسی شے کی ذاتیات ہی کو بیان کرنے کا نام حد حقیقی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی حدِ اسمی، حدِ حقیقی میں تبدیل ہوجاتی ہے چنانچہ اشیاء کی وہ حدود جن کو اول باب میں پیش کیا جاتا ہے پھر اثنائے باب میں ان پر دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدودِ اسمی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لاکر ان کے وجود کو ثابت کردیا جاتا ہے تو یہ ہی حدود اسمی بعینہ حدود حقیقی ہوجاتی ہیں۔ تعالیم، تعلیم کی جمع ہے تعلیم سے مراد باب، عنوان ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کسی باب کے شروع میں ایک چیز کی حد ذکر کی گئی پھر باب کے درمیان میں دلیل لاکر اس کے وجود خارجی کو ثابت کردیا گیا تو یہ حد وجود خارجی اور وجود نفس الامری کو ثابت کرنے سے پہلے حد اسمی اور حد رسمی کہلائے گی مگر وجود خارجی کے ثابت ہونے کے بعد یہ ہی حد، حد حقیقی ہوجائے گی، اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک واضع نے نفس حقیقت کو سمجھ لیا اور اس کے مقابلہ میں ایک لفظ اور اسم وضع کردیا تو اس حقیقت کے وجود کو جاننے سے پہلے اس لفظ اور اسم کا ذکر کرنا حد اسمی ہوگا مگر اس کے وجود کو جاننے کے بعد یہ ہی حد،

حدِ حقیقی ہوجائے گی۔ مثلاً ایک شخص لفظ صلاۃ کے معنی نہیں جانتا ہے آپ نے اس کے سامنے کہا "الصلاۃ عبادۃ ذات اقوال وافعال مفتتحۃ بالتکبیر ومختتمۃ بالتسلیم" یعنی نماز ایسی عبادت ہے جو اقوال وافعال پر مشتمل ہوتی ہے جس کا آغاز تکبیر سے اور اختتام سلام سے ہوتا ہے پس لفظ صلاۃ کے معنی نہ جاننے والے سے آپ کا صلاۃ کی کی تعریف میں اس عبارت کا ذکر کرنا حدِ اسمی کہلائے گا۔ مگر جب مخاطب اس کے وجود کو جان لیگا اس طور پر کہ وہ متکلم سے اس کے وجود کے بارے میں سوال کرے گا اور کہے گا ھل ہی موجودۃ (کیا صلاۃ موجود ہے) پھر جواب میں آپ اس سے کہیں گے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا حکم دیا ہے اور ہر وہ چیز جس کا نبی حکم دے وہ موجود ہوتی ہے لہٰذا نماز موجود ہے۔ پس جب مخاطب کو نماز کے وجودِ خارجی اور وجودِ نفس الامری کے بارے میں یہ علم ہوجائے گا تو وہ ہی "عبارت" جو حدِ اسمی تھی، علم کے بعد حدِ حقیقی ہو جائے گی۔ یا مثلاً ایک آدمی نے آپ سے انسان کے مفہوم کے بارے میں دریافت کیا اور کہا "ما الانسان" یعنی اس لفظ کا مفہوم کیا ہے مجلس میں ایک دوسرا شخص بھی موجود ہے جو اس لفظ کے مفہوم کو تو جانتا ہے مگر اس مفہوم کی تفصیل کو نہیں جانتا۔ اب آپ نے سائل کے جواب میں حیوانِ ناطق کہا تو یہ ہی حیوانِ ناطق سائل کے حق میں تو حدِ اسمی ہوگا اور اس دوسرے شخص کے حق میں حدِ حقیقی ہوگا۔ اسلئے کہ سائل لفظِ انسان کے مفہوم کا طالب تھا لہٰذا اس کے حق میں حیوان ناطق لفظ انسان کے مفہوم کی شرح ہوگا اور لفظ کے مفہوم کی شرح کا نام چونکہ حدِ اسمی ہے اس لئے حیوانِ ناطق اس کے حق میں انسان کی حدِ اسمی ہوگا اور دوسرا شخص چونکہ لفظ انسان کے مفہوم سے پہلے سے واقف تھا اس لئے اس کے حق میں حیوانِ ناطق انسان کی ذاتیات کا بیان ہوگا اور ذاتیات کا بیان چونکہ حدِ حقیقی ہوتا ہے اس لئے اس کے حق میں حیوان ناطق انسان کی حدِ حقیقی ہوگا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل شیخ ابو علی ابن سینا کی کتاب شفاء میں مذکور ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

وَيُطْلَبُ بِمَنْ الْعَارِضُ الْمُشَخِّصُ اَیْ اَلْاَمْرُ الَّذِیْ یَعْرِضُ لِذِی الْعِلْمِ فَیُفِیْدُ تَشْخِیْصَہٗ وَتَعْیِیْنَہٗ كَقَوْلِنَا مَنْ فِی الدَّارِ فَیُجَابُ بِزَیْدٍ وَنَحْوِہٖ مِمَّا یُفِیْدُ تَشْخِیْصَہٗ۔

ترجمہ اور طلب کیا جاتا ہے مَنْ کے ذریعہ عارضِ مشخص کو یعنی اس امر کو جو ذی علم کو عارض ہوتا ہے پس اس کی تشخیص اور تعیین کا فائدہ دیتا ہے جیسے ہمارا قول "من فی الدار" پس زید وغیرہ کے ساتھ جواب دیا جائے گا جو مفید تشخیص ہو۔

تشریح استفہام کے الفاظ میں سے ایک لفظ مَنْ ہے مصنف کہتے ہیں کہ من کے ذریعہ ذی علم کے عارضِ مشخص کو طلب کیا جاتا ہے یعنی من کے ذریعہ اس امر کو طلب کیا جاتا ہے جو ذی علم کو عارض

ہو کر اس کو معین، مشخص کر دے مثلاً من فی الدار کے جواب میں زید وغیرہ ایسی چیز آئے گی جو گھر میں موجود شخص کو متعین مشخص کر دے۔ شارح نے الامر الذی یعرض لذی العلم عبارت نکال کر ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ مصنف کے قول عارض مشخص سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ عارض مشخص سے ذی علم کا وہ مخصوص وصف مراد ہے جو اس کو متعین کر دے جیسے من فی الدار کے جواب میں "الرجل الطویل الذی لقیتہ بالامس" کہے یعنی گھر میں وہ دراز قامت آدمی ہے جس سے کل گذشتہ میں نے ملاقات کی ہے۔ شارح نے مذکورہ عبارت نکال کر اس وہم کا ازالہ کر دیا اور کہا کہ عارض مشخص سے مراد وہ امر ہے جو ذی علم کے ساتھ متعلق ہو اور اس کی تعیین اور تشخیص کا فائدہ دے خواہ وہ اس ذی علم کا علم ہو یا اس کا وصفِ مخصوص ہو پس من فی الدار کے جواب میں گھر میں موجود آدمی کا علم بھی ذکر کیا جا سکتا ہے اور اس کا کوئی وصفِ مخصوص بھی۔ عارض مشخص سے صرف وصفِ مخصوص مراد نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مصنف رح نے ذی العلم فرمایا ہے ذی العقل نہیں فرمایا کیونکہ ذی العلم کا لفظ باری تعالےٰ کو بھی شامل ہے ذی العقل کا لفظ باری تعالےٰ کو شامل نہیں ہے اور من کے جواب میں کبھی کبھی باری تعالیٰ کو بھی ذکر کیا جاتا ہے مثلاً من ربکما یا موسیٰ کے جواب میں باری تعالیٰ ہی کو ذکر کیا جائے گا اسی طرح من خلق السموات والارض کے جواب میں اللہ ہی مذکور ہوگا۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ من فی الدار کے جواب میں جب زید کہا جائے گا تو سائل اس جواب سے ذات زید کا تصور بھی کرے گا اور جب سائل ذاتِ زید کا تصور کرے گا تو من بلا شبہ طلب تصور کے لئے ہوگا اگرچہ اس سے زید کے خاص طور پر گھر میں ہونے کی تصدیق بھی لازم آتی ہے۔

وَقَالَ السَّكَّاكِيُّ يُسْأَلُ بِمَا عَنِ الْجِنْسِ تَقُولُ مَا عِنْدَكَ اَيْ اَيُّ اَجْنَاسِ الْاَشْيَاءِ عِنْدَكَ وَجَوَابُهٗ كِتَابٌ وَنَحْوُهٗ وَيَدْخُلُ فِيْهِ السُّؤَالُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَالْحَقِيْقَةِ نَحْوُ مَا الْكَلِمَةُ اَيْ اَيُّ اَجْنَاسِ الْاَلْفَاظِ وَجَوَابُهٗ لَفْظٌ مَوْضُوْعٌ مُفْرَدٌ اَوْ عَنِ الْوَصْفِ تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ وَجَوَابُهٗ الْكَرِيْمُ وَنَحْوُهٗ وَيُسْأَلُ بِمَنْ عَنِ الْجِنْسِ مِنْ ذَوِي الْعِلْمِ تَقُوْلُ مَنْ جِبْرَئِيْلُ اَيْ اَبَشَرٌ هُوَ اَمْ مَلَكٌ اَمْ جِنِّيٌّ وَفِيْهِ نَظَرٌ اِذْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْجِنْسِ وَاِنَّهٗ يَصِحُّ فِيْ جَوَابِ مَنْ جِبْرَئِيْلُ اَنْ يُقَالَ مَلَكٌ بَلْ جَوَابُهٗ مَلَكٌ يَاْتِيْ بِالْوَحْيِ كَذَا وَكَذَا مِمَّا يُفِيْدُ تَشْخِيْصَهٗ.

ترجمہ اور سکاکی نے کہا کہ ما کے ذریعہ جنس کے بارے سوال کیا جاتا ہے تو کہتا ہے ما عندک یعنی تیرے پاس اشیاء کی کون سی جنس ہے اور اس کا جواب کتاب وغیرہ ہوگا اور اس میں ماہیت

اور حقیقت کے بارے میں سوال بھی داخل ہو جائے گا جیسے ما الکلمۃ یعنی کلمہ الفاظ کی کون سی جنس ہے اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد ہوگا یا وصف کے بارے میں کہے گا تو ما زید اور اس کا جواب کریم وغیرہ ہوگا اور من کے ذریعے ذوی العلم کی جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہے گا تو من جبرئیل یعنی کیا وہ بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ جنس کے بارے میں سوال کے لئے ہے اور من جبرئیل کے جواب میں ملک کہنا صحیح ..... ہے بلکہ اس کا جواب ہوگا وہ ایک فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لیکر آتا ہے اسی کے مثل جو مفیدِ تشخیص ہو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے ما اور من کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ما کے ذریعہ جنس کو طلب کیا جاتا ہے وہ جنس ذوی العلم اور ذوی العقول کی ہو یا غیر ذوی العلم اور غیر ذوی العقول کی ہو مثلاً جب "ما عندک" کہا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تیرے پاس اشیاء کی اجناس میں سے کون سی جنس ہے۔ پس اس کے جواب میں کتاب، فرس، حمار، انسان سب واقع ہو سکتے ہیں یہ خیال رہے کہ یہاں جنس سے مراد جنس منطقی نہیں ہے بلکہ جنسِ لغوی مراد ہے اور جنسِ لغوی وہ ماہیتِ کلیہ ہے جو کثیرین پر صادق آئے خواہ تمام افراد کی حقیقت ایک ہو خواہ الگ الگ ہو پھر وہ ماہیتِ کلیہ مجملہ ہو یا مفصلہ ہو۔ الحاصل ما کے ذریعہ سوال کے جواب میں نوع، جنس، ماہیتِ تفصیلیہ اور ماہیتِ اجمالیہ سب واقع ہوتے ہیں چنانچہ ما زید و عمرو کہا جاتا ہے تو جواب میں نوع یعنی انسان آتا ہے اور جب ما الانسان والفرس کہا جاتا ہے تو جواب میں جنس یعنی حیوان آتا ہے اور جب ما زید کہا جاتا ہے تو جواب میں ماہیتِ مجملہ یعنی انسان بھی آتا ہے اور ماہیت مفصلہ یعنی حیوانِ ناطق بھی آتا ہے۔ اسی کو شارح نے کہا ہے کہ سوال عن الجنس میں سوال عن الماہیت والحقیقۃ بھی داخل ہے یعنی ما کے ذریعے جس طرح جنس (کثیرین مختلفین بالحقائق) کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح ماہیت اور حقیقت یعنی نوع کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے مثلاً جب ما الکلمۃ کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کلمہ الفاظ کی انواع میں سے کون سی نوع سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد کہا جائے گا پس ما کے ذریعہ علامہ سکاکی کے نزدیک بھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے مگر ان کے نزدیک اس کا امر کلی کے ساتھ مختص ہونا ضروری ہے یعنی ما کے ذریعہ جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اس کا امر کلی ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف سابق میں مذکور صاحب قیل کے نزدیک ما کے ذریعے جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے وہ عام ہے خواہ کلی ہو خواہ جزئی ہو خلاصہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک شرح اسم کا کلی ہونا ضروری نہیں ہے اور علامہ سکاکی کے نزدیک کلی ہونا ضروری ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ ما کے ذریعے جس طرح جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح وصف کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما زید کہا جائے گا تو اس کے جواب میں کریم، شجاع، بخیل

جبان وغیرہ اوصاف میں سے کوئی وصف واقع ہوگا۔ علامہ سکاکی کہتے ہیں کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کی جنس کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب من جبرئیل کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل کی جنس کیا ہے بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے پس اس کے جواب میں ملک (فرشتہ) آئے گا۔ وفیہ نظر کہہ کر مصنف نے علامہ سکاکی کے اس قول کو کہ من ذوی العلم کی جنس کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مَنْ سوال عن الجنس اور طلب جنس کے لئے آتا ہے اور مَنْ جبریل کے جواب میں ملک کہنا صحیح ہے بلکہ صحیح بات وہی ہے جو ہم نے کہی ہے کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کے عارض مشخص کو طلب کیا جاتا ہے اور من جبریل کا صحیح جواب یہ ہے کہ وہ ایک ایسا فرشتہ ہے جو اللہ کیطرف سے انبیاء کے پاس وحی لے کر آتا ہے۔

وَيُسْأَلُ بِأَيٍّ عَمَّا يُمَيِّزُ بِهِ أَحَدُ الْمُتَشَارِكَيْنِ فِي أَمْرٍ يَعُمُّهُمَا وَهُوَ مَضْمُونُ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ أَيٌّ نَحْوُ أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا أَيْ أَنَحْنُ أَمْ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ فَالْمُؤْمِنُونَ وَالْكَافِرُونَ قَدْ اِشْتَرَكَا فِي الْفَرِيقِيَّةِ وَسَأَلُوا عَمَّا يُمَيِّزُ أَحَدَهُمَا عَنِ الْآخَرِ مِثْلُ كَوْنِ الْكَافِرِيْنَ الْقَائِلِيْنَ لِهٰذَا الْقَوْلِ وَمِثْلُ كَوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور ایٌّ کے ذریعے اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کردے اور وہ امر عام ایٌّ کے مضاف الیہ کا مضمون ہوتا ہے جیسے فریقین میں سے کون سا فریق بہتر ہے یعنی ہم یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پس مومنین اور کفار دونوں فریقیت میں شریک ہیں اور انھوں نے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا ہے جو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے ممتاز کردے مثلاً کفار جو اس قول کے قائل ہیں کا بہتر ہونا اور مثلاً مومنین جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں کا بہتر ہونا۔

تشریح الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ ایّ ہے مصنف رہ کہتے ہیں کہ ایّ کے ذریعہ اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں یا زائد چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کردے اور وہ امر عام جو دو یا دو سے زائد چیزوں کو شامل ہوتا ہے ترکیب میں ایّ کا مضاف الیہ واقع ہوگا جیسے مشرکین عرب نے علماء یہود سے دریافت کرتے ہوئے کہا ای الفریقین خیر مقاما۔ فریقیت میں مومنین اور کفار دونوں شریک ہیں اور ان کو اس بات کا اعتقاد ہے کہ احد الفریقین

کے لئے خیریت ثابت ہے۔ کیونکہ فریق ہونا دونوں میں سے ہر ایک پر صادق آتا ہے مگر ان کے نزدیک یہ بات ممتاز اور متعین نہیں ہے کہ خیریت کون سے فریق کے لئے ثابت ہے پس مشرکین نے یہود سے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا جو ان دونوں فریقوں میں سے ایک کو متعین اور ممتاز کر دے گویا یوں کہا کہ ہم بہتر ہیں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ۔ یہود نے مسلمانوں کے تئیں اپنے عناد کے سبب جواب میں کہا انتم یعنی تم بہتر ہو۔ حالانکہ صحیح جواب یہ ہے کہ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں ملاحظہ فرمائیے دونوں جوابوں میں سے ہر ایک جواب سے تمیز اور تعین حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایّ کے ذریعہ کسی امر عام میں شریک چند چیزوں میں سے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ان میں سے ایک کو ممتاز کر دے۔ اسی قبیلہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ قول ہے" ایکم یاتینی بعرشها" یعنی ای الانس والجن یاتینی بعرشها، یہاں امر عام یہ ہے کہ انسان اور جنات میں سے ہر ایک سلیمانؑ کے لشکر میں سے ہے اور ان کا مطیع ہے پس سلیمانؑ نے ایّ کے ذریعہ اس چیز کو دریافت کیا جو ان میں سے ایک کو ممتاز کر دے۔

وَيُسْئَلُ بِكَمْ عَنِ الْعَدَدِ نَحْوُ سَلْ بَنِىٓ اِسْرَائِيْلَ كَمْ اٰتَيْنَاهُمْ مِنْ اٰيَةٍۭ بَيِّنَةٍ اَىْ كَمْ اٰيَةً اٰتَيْنَاهُمْ اَعِشْرِيْنَ اَمْ ثَلٰثِيْنَ فَمِنْ اٰيَةٍ مُمَيِّزُ كَمْ بِزِيَادَةِ مِنْ لِمَا وَقَعَ مِنَ الْفَصْلِ بِفِعْلٍ مُتَعَدٍّ بَيْنَ كَمْ وَمُمَيِّزِهٖ كَمَا ذَكَرْنَا فِى الْخَبَرِيَّةِ فَكَمْ هٰهُنَا لِلسُّؤَالِ عَنِ الْعَدَدِ لٰكِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هٰذَا السُّؤَالِ هُوَ التَّقْرِيْعُ وَالتَّوْبِيْخُ۔

ترجمہ اور کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے جیسے بنو اسرائیل سے پوچھ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دیں بیس یا تیس پس من آیۃ من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے کیونکہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل ہو گیا جیسا کہ ہم نے کم خبریہ میں ذکر کیا ہے پس یہاں کم عدد کے بارے میں سوال کے لئے ہے لیکن اس سوال سے مقصود جھڑکنا اور ڈانٹنا ہے۔

تشریح الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ کم ہے مصنف فرماتے ہیں کہ کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی جب کوئی عدد مبہم اور مجمل ہوتا ہے تو اس کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے کم لایا جاتا ہے مثلاً جب "کم غنما ملکت" (تو کتنی بکریوں کا مالک ہو گیا) کہا جائے گا تو اس کے جواب میں مائۃ (ایک سو) یا الف (ایک ہزار) عدد معین آئے گا۔ الوف کے ساتھ جواب دینا صحیح

نہ ہوگا کیونکہ الوف عدد معین نہیں ہے اور جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "سل بنی اسرائیل کم آتیناہم من آیۃ بینۃ"، یعنی آپ بنو اسرائیل سے دریافت کیجئے کہ ہم نے آپ کو کتنی نشانیاں دی ہیں بیس یا تیس۔
شارح کہتے ہیں کہ من آیۃ میں من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے اور سابق میں کم خبریہ کے تحت ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان اگر فعل متعدی آجائے تو تمیز پر من داخل کیا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں اگر تمیز پر من داخل نہ کیا گیا تو یہ وہم ہوگا کہ یہ کم کی تمیز نہیں ہے بلکہ فعل متعدی کا مفعول ہے پس اس وہم اور شبہ سے بچنے کے لئے ایسی صورت میں تمیز پر من زائدہ کا داخل کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ یہ متعین ہو جائے کہ یہ کم کی تمیز ہے اور فعل متعدی کا مفعول نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ آیت میں کم اگرچہ استفہامیہ ہے اور عدد کے بارے میں سوال کرنے کے لئے ہے لیکن یہاں یہ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود اتباع نہ کرنے پر جھڑکنا اور ڈانٹنا ہے اس طور پر کہ یہاں متکلم اللہ تعالیٰ ہیں جو علام الغیوب ہیں ان کو معلوم ہے کہ بنو اسرائیل کو کتنی نشانیاں دی گئی ہیں اور اگر صرف آیات اور نشانیوں کی مقدار کا علم مقصود ہوتا یعنی اگر یہ مقصود ہوتا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان آیات کی مقدار معلوم ہو جائے جو آیات بنو اسرائیل کو دی گئی ہیں، تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خود بتا دیتے بنو اسرائیل سے دریافت کرانے کی کیا ضرورت تھی۔ بہر حال اس سوال سے اللہ تعالیٰ کا مقصود نہ تو آیات کی مقدار کو خود دریافت کرنا ہے اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتانا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ سوال توبیخ کے لئے ہوگا اور سوال کا منشاء یہ ہوگا کہ ان بدبختوں کو اتنی کثیر تعداد میں نشانیاں دی گئی ہیں مگر اس کے باوجود ان کی آنکھیں نہیں کھلیں بڑے شرم کی بات ہے حاصل یہ کہ یہاں کم اپنے حقیقی معنی یعنی استفہام میں مستعمل ہے مگر اس سوال سے مقصود جواب نہیں ہے یعنی اس سوال سے یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ جواب دیں بلکہ ان کو ڈانٹنا اور جھڑکنا مقصود ہے کہ اتنی نشانیاں ملنے کے بعد بھی ایمان نہ لانا بڑے شرم کی بات ہے اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی کہ کم کے ذریعہ جب سوال کیا جاتا ہے تو وہ کبھی جواب کا محتاج ہوتا ہے اور کبھی جواب کا محتاج نہیں ہوتا چنانچہ کم کے ذریعہ سوال اپنے ظاہر پر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج ہوگا جیسے "کم غنما ملکت" جواب کا محتاج ہے اور جب کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال خلاف ظاہر پر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج نہیں ہوگا۔ جیسا کہ آیت میں کم کے ذریعہ سوال کیا گیا ہے مگر یہ سوال جواب کا محتاج نہیں ہے۔
(فوائد) کم استفہامیہ اور کم خبریہ کے درمیان کئی طرح سے فرق کیا گیا ہے (۱) کم استفہامیہ کی صورت میں اگرچہ متکلم عدد مبہم کی تعیین کو نہیں جانتا ہے لیکن اسے یہ گمان ضرور ہوتا ہے کہ مخاطب جانتا ہے اور کم خبریہ کی صورت میں جو عدد مخاطب کے نزدیک مبہم ہوتا ہے متکلم کو بالعموم اس کا علم ہوتا ہے۔ رہا معدود تو وہ دونوں صورتوں میں مجہول ہوتا ہے۔ (۲) کم استفہامیہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور کم خبریہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے (۳) کم استفہامیہ کی صورت

میں متکلم، مخاطب سے جواب کا خواستگار ہوتا ہے مگر کم خبریہ کی صورت میں متکلم مخاطب سے جواب کا خواستگار نہیں ہوتا بلکہ متکلم، مخاطب کو خبر دیتا ہے۔

وَيُسْأَلُ بِكَيْفَ عَنِ الْحَالِ وَبِأَيْنَ عَنِ الْمَكَانِ وَبِمَتٰى عَنِ الزَّمَانِ مَاضِيًا كَانَ اَوْ مُسْتَقْبِلًا وَبِأَيَّانَ عَنِ الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ قِيْلَ وَيُسْتَعْمَلُ فِيْ مَوَاضِعِ التَّفْخِيْمِ مِثْلُ اَيَّانَ يَوْمُ الدِّيْنِ وَاَنّٰى تُسْتَعْمَلُ تَارَةً بِمَعْنٰى كَيْفَ وَيَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ بَعْدَهَا فِعْلٌ نَحْوُ فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ اَىْ عَلٰى اَىِّ حَالٍ شِئْتُمْ وَمِنْ اَىِّ شِقٍّ اَرَدْتُّمْ بَعْدَ اَنْ يَكُوْنَ الْمَاْتِىُّ مَوْضِعَ الْحَرْثِ وَلَمْ يَجِئْ اَنّٰى زَيْدٌ بِمَعْنٰى كَيْفَ هُوَ وَاُخْرٰى بِمَعْنٰى مِنْ اَيْنَ نَحْوُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا اَىْ مِنْ اَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْاٰتِىْ فِىْ كُلِّ يَوْمٍ وَقَوْلُهٗ يُسْتَعْمَلُ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ وَاَنْ يَكُوْنَ فِىْ اَحَدِهِمَا حَقِيْقَةً وَفِى الْاٰخَرِ مَجَازًا وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ اَيْنَ اِلَّا اَنَّهٗ فِى الْاِسْتِعْمَالِ يَكُوْنُ مَعَ مِنْ ظَاهِرَةً كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ مِنْ اَنّٰى عِشْرُوْنَ لَنَا اَىْ مِنْ اَيْنَ اَوْ مُقَدَّرَةً كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنّٰى لَكِ هٰذَا اَىْ مِنْ اَيْنَ عَلٰى مَا ذَكَرَهٗ بَعْضُ النُّحَاةِ

ترجمہ اور کیف کے ذریعہ حال کے بارے میں اور این کے ذریعہ مکان کے بارے میں اور متیٰ کے ذریعہ زمانہ کے بارے میں ماضی ہو یا مستقبل اور ایان کے ذریعہ زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہا گیا ہے کہ ایان تفخیم کی جگہوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بدلہ کا دن کب ہوگا اور انیٰ کبھی کیف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے جیسے آؤ تم اپنے کھیتوں میں جس حالت پر چاہو۔ یعنی جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو بعد اس کے کہ آنے کی جگہ موضع حرث ہو اور انی زید کیف ہو کے معنی میں نہیں آتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں جیسے انیٰ لک ہذا۔ یعنی اے مریم تیرے پاس ہر دن یہ رزق کہاں سے آتا ہے۔ اور ماتن کا قول یستعمل اس طرف اشارہ ہے کہ یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ انیٰ دو معنیٰ کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی کہ ان دونوں میں سے ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہو اور احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی این کے ہوں مگر یہ کہ استعمال میں من کے ساتھ ہو (من) ظاہرہ ہو جیسے اس کے قول من انی عشرون لنا یعنی من این یا مقدرہ ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول انیٰ لک ہذا یعنی من این جیسا کہ بعض نحات نے ذکر کیا ہے۔

تشریح الفاظِ استفہام میں سے ایک لفظ کیف ہے مصنف کہتے ہیں کہ کیف کے ذریعہ حالت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی شے جس صفت پر موجود ہوتی ہے اس صفت کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے مثلاً صحت، مرض، رکوب، مشی جیسے کیف زید کے معنی ہیں زید کس حال پر ہے تندرست ہے یا بیمار ہے۔ کیف جاء زید، زید کس حال میں آیا رکوب کی حالت میں یا پیدل چل کر۔ یہ خیال رہے کہ کیف ترکیب میں ظرف نہیں ہوتا ہے اگرچہ کیف کی تفسیر میں فی ای حال کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تفسیر معنوی ہے جیسا کہ جاء زید راکبًا میں حال کی تفسیر جاء فی حالۃِ الرکوب سے کی جاتی ہے۔ کیف ترکیب میں بحسب العوامل ہوتا ہے یعنی جیسا عامل آئے گا ویسا ہی اس پر اعراب آئے گا مصنف کہتے ہیں کہ این کے ذریعہ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے این جلست بالامس، اس کے جواب میں امام الامیر وغیرہ آئے گا اور این زید، کے جواب میں فی الدار یا فی المسجد آئے گا اور متی کے ذریعہ ماضی ہو یا مستقبل مطلقاً زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ ماضی میں کہا جاتا ہے متیٰ جئت، اس کے جواب میں سحرًا وغیرہ آئے گا اور مستقبل میں کہا جاتا ہے متیٰ تاتی، جواب ہوگا بعد یوم، بعد شہر وغیرہ اور ایان کے ذریعہ صرف زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے ایان یثمر ہذا النخل، کھجور کا یہ درخت کب پھل دیگا جواب ہوگا بعد عشرین سنۃ اور کہا جاتا ہے ایان تاتی، جواب ہوگا بعد غدٍ۔ مصنف کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایان ان جگہوں میں مستعمل ہوتا ہے جن میں ایک گونہ فخامت اور بڑائی ہو یعنی جس جگہ مسئول عنہ کی تعظیم اور تہویل مقصود ہوتی ہے اس جگہ ایان لایا جاتا ہے جیسے ایان یوم الدین۔ قیامت کا وقوع کب ہوگا۔

قیل ویستعمل فی مواضع التفخیم میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ ایان صرف مواضع التفخیم میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی ایان امور عظام کے ساتھ خاص ہے جیسے ایان مرساہا، ایان یوم الدین۔ پس اس احتمال کی بنا پر ایان تنام (تو کب سوئے گا) کہنا صحیح نہ ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایان جس طرح غیر تفخیم میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح تفخیم کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ نحوی حضرات اسی دوسرے احتمال کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ ایان متیٰ کی طرح ہے تفخیم اور غیر تفخیم دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انّٰی کبھی تو کیف کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جس وقت انّٰی کیف کے معنی میں مستعمل ہوگا اس وقت انّٰی کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے برخلاف کیف کے کہ اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے یعنی کیف کے بعد فعل بھی آسکتا ہے اور اسم بھی آسکتا ہے مگر جب انّٰی کو کیف کے معنی میں استعمال کریں گے تو اس وقت انّٰی کے بعد فعل کا آنا ضروری ہوگا البتہ ماضی اور غیر ماضی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی انّٰی بمعنی کیف کے بعد فعل ماضی بھی آسکتا ہے، جیسے فاتوا حرثکم انّٰی شئتم میں انّٰی کے بعد فعل ماضی ہے اور مضارع بھی آسکتا ہے جیسے انّٰی یحیی ہذہ اللہُ

بعد موتہا میں انیٰ کے بعد فعل مضارع ہے الحاصل جب انی بمعنی کیف کے بعد فعل کا آنا ضروری ہے توانی زید بمعنی کیف زید کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس مثال میں انیّ کیف کے معنی میں ہے مگر اس کے بعد فعل نہیں ہے بلکہ اسم ہے۔ انی بمعنی کیف کے ساتھ آیت کی تفسیر یہ ہے کہ تم جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو اپنے موضع زراعت میں آؤ یعنی آنے کی جگہ تو متعین ہے کہ صرف اور صرف قبل میں آؤ دُبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے مگر احوال وکیفیات میں عموم ہے کہ آگے سے آؤ یا پیچھے سے آؤ، لیٹ کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا کھڑے ہوکر آؤ ہماری اس بات کی تائید کہ صرف قبل میں آؤ باری تعالےٰ کے قول فاتوہن من حیث امرکم اللہ سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جہاں سے تم کو اللہ نے حکم دیا ہے وہاں سے آؤ۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کوئی جگہ ایسی بھی ہے جہاں سے آنے کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے اور یہ بات مجمع علیہ ہے کہ قبل میں آنے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ پس ایسا محل جس میں آنے کی اللہ نے اجازت نہ دی ہو دُبر کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے۔ الحاصل یہ آیت عورتوں کے قبل میں آنے کی اجازت پر دال ہے اور دُبر میں آنے کی حرمت پر دال ہے۔ اور انیّ جس وقت من این کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اس وقت اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے جیسے انی لک ہذا یعنی من این لک ہذا۔ مریم تیرے پاس یہ بے موسم پھل روزانہ کہاں سے آتا ہے۔ حضرت زکریا علیہ السلام نے یہ سوال اسلئے کیا تھا کہ وہ مریم کے پاس سردی کا پھل گرمی کے موسم میں پاتے تھے اور گرمی کا پھل سردی کے موسم میں پاتے تھے۔ شارح رحؒ فرماتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ انیّ کے معنی بیان کرنے کے لئے یستعمل کا لفظ ذکر کیا ہے وضعت کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر مصنف وضعت کا لفظ ذکر کر دیتے تو لفظ انیّ کا دو معنی کے درمیان مشترک ہونا متعین ہوجاتا، حالانکہ مصنف رحؒ اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ انیّ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ لفظ انی مذکورہ دو معنی کے درمیان مشترک ہے یعنی لفظ انیّ کے دونوں معنی حقیقی ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ انی ایک معنی میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہے پس ان دو احتمالات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے یستعمل کا لفظ ذکر کیا ہے وضعت کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ انیّ کے معنی صرف این کے ہوں من این کے نہ ہوں مگر اس صورت میں انیّ کا استعمال من کے ساتھ ہوگا۔ اب وہ من کبھی تو لفظوں میں ظاہر ہوگا جیسے من انی عشرون لنا یعنی من این عشرون لنا اور کبھی مقدر ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول انی لک ہذا یعنی من انی، یعنی من این۔ شیخ رضی وغیرہ بعض نحاۃ نے یہ ہی ذکر کیا ہے کہ انی صرف این کے معنی میں ہوتا ہے من این کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ من، انی سے پہلے مذکور ہوتا ہے یا مقدر ہوتا ہے۔

ثُمَّ إِنَّ هٰذِهِ الْكَلِمَاتِ الْاِسْتِفْهَامِيَّةَ كَثِيْرًا مَا تُسْتَعْمَلُ فِيْ غَيْرِ الْاِسْتِفْهَامِ

مِمَّا یُنَاسِبُ الْمَقَامَ بِحَسَبِ مَعُوْنَةِ الْقَرَائِنِ کَالْاِسْتِبْطَاءِ نَحْوُ کَمْ دَعَوْتُكَ وَالتَّعَجُّبِ نَحْوُ مَالِیَ لَا اَرَی الْهُدْهُدَ لِاَنَّهٗ کَانَ لَا یَغِیْبُ عَنْ سُلَیْمَانَ عَلَیْهِ السَّلَامُ بِلَا اِذْنِهٖ فَلَمَّا لَمْ یُبْصِرْهُ فِیْ مَکَانِهٖ تَعَجَّبَ عَنْ حَالِ نَفْسِهٖ فِیْ عَدَمِ اِبْصَارِهٖ اِیَّاهُ وَلَا یَخْفٰی اَنَّهٗ لَا مَعْنٰی لِاسْتِفْهَامِ الْعَاقِلِ عَنْ حَالِ نَفْسِهٖ وَقَوْلُ صَاحِبِ الْکَشَّافِ اَنَّهٗ نَظَرَ سُلَیْمَانُ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اِلٰی مَکَانِ الْهُدْهُدِ فَلَمْ یُبْصِرْهُ فَقَالَ مَالِیَ لَا اَرَاهُ عَلٰی مَعْنٰی اَنَّهٗ لَا یَرَاهُ وَهُوَ حَاضِرٌ لِسَاتِرٍ سَتَرَهٗ اَوْ غَیْرِ ذٰلِكَ ثُمَّ لَاحَ لَهٗ اَنَّهٗ غَائِبٌ فَاَضْرَبَ عَنْ ذٰلِكَ وَاَخَذَ یَقُوْلُ اَهُوَ غَائِبٌ کَاَنَّهٗ یَسْاَلُ عَنْ صِحَّةِ مَا لَاحَ لَهٗ لَا یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْاِسْتِفْهَامَ عَلٰی حَقِیْقَتِهٖ

ترجمہ پھر یہ کلمات استفہام بسا اوقات قرینہ کی مدد سے مقام کے مناسب غیر استفہام میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں جیسے تاخیر کرنا مثلاً میں نے تجھ کو کتنی بار بلایا ہے اور تعجب مجھے کیا ہوا کہ میں ہدہد کو نہیں دیکھتا ہوں اسلئے کہ وہ سلیمان علیہ السلام کی اجازت کے بغیر سلیمان علیہ السلام سے غائب نہیں ہوتا تھا پس جب آپنے اس کو اس کی جگہ نہیں دیکھا تو اپنے حال کے بارے میں تعجب کرنے لگے کہ اس نے آپ کو وہ ہدہد نہیں دکھلایا۔ اور یہ بات مخفی نہیں کہ عاقل کا اپنے حال سے استفہام بے معنی ہے اور صاحب کشاف کا قول کہ حضرت سلیمان علیہ الصلوٰة والسلام نے ہدہد کی جگہ کیطرف نظر کی تو آپنے اسکو نہیں دیکھا پس آپنے کہا مالی لا اراہ یعنی میں اس کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے (کیا) کوئی پردہ ہے یا اور کوئی سبب ہے۔ پھر آپ کے لئے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ غائب ہے پھر آپ نے اس سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا وہ غائب ہے گویا آپ اس چیز کی صحت کے بارے میں سوال کر رہے ہیں جو آپکے لئے ظاہر ہوا ہے۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ مذکورہ کلمات استفہام بسا اوقات مجازاً استفہام کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں مگر اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک تو یہ کہ دوسرے معنی پر قرینہ ہو یعنی اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں معنی اصلی یعنی استفہام مراد نہیں ہے دوم یہ کہ معنی اصلی (استفہام) اور اس دوسرے معنی کے درمیان مناسبت ہو مثلاً کلمۂ استفہام کبھی استبطاء یعنی تاخیر جواب کے لئے آتا ہے جیسے کم دعوتک میں نے تجھے کتنی مرتبہ بلایا ہے یہاں کلمہ کم استفہام کے لئے نہیں یعنی متکلم، مخاطب سے بلانے کی تعداد دریافت کرنا نہیں چاہتا ہے اولاً تو اسلئے کہ متکلم کی اس سے کوئی غرض متعلق نہیں ہے دوم اس لئے کہ مخاطب کو اس کی تعداد معلوم نہیں ہے الحاصل یہاں استفہام کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ میں نے تجھے بہت دفعہ بلایا مگر تو نے جواب میں تاخیر کی حتی کہ تو نے

جواب نہیں دیا اور قرینہ یہ ہے کہ چند واسطوں سے استبطاء، استفہام کا سبب ہے اس طور پر کہ استفہام یعنی بلانے کے عدد کے بارے میں دریافت کرنا مسبب ہے اور اس کا سبب متکلم کا اس عدد سے جاہل ہونا ہے اور جہل مسبب ہے اس کا سبب کثرتِ دعوت یعنی بار بار بلانا ہے اور کثرتِ دعوت مسبب ہے اس کا سبب استبطاء یعنی جواب میں تاخیر کا ہونا ہے پس مذکورہ واسطوں سے استفہام مسبب اور استبطاء اس کا سبب ہے اور یہاں کم دعوتک میں مسبب یعنی استفہام بول کر سبب یعنی استبطاء مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس مثال میں استبطاء کے معنی مجازی ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کلماتِ استفہام کبھی تعجب کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے قول مالی لاأری الہُدہُدَ میں کلمہ ما تعجب کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ ہدہد بغیر اجازت کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی مجلس سے غائب نہیں ہوتا تھا۔ اس کو جب کبھی جانا ہوتا تو اجازت لے کر جاتا۔ پس جب ایک مرتبہ سلیمان نے اس کو اس کی جگہ پر نہیں دیکھا تو اس کو نہ دیکھنے کے سلسلے میں اپنی حالت پر تعجب کرتے ہوئے فرمایا کہ آخر مجھے کیا ہوگیا کہ میں ہدہد کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا خیال یہ ہی تھا کہ وہ موجود ہے مگر اس کے باوجود اس کا نظر نہ آنا قابل تعجب ہے بہرحال اس کلام میں کلمہ ما کے ذریعہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنی حالتِ نفس پر تعجب کیا ہے اپنی حالتِ نفس سے دریافت نہیں کیا ہے اس لئے کہ سلیمان جیسے عاقل آدمی کا اپنی حالتِ نفس سے استفہام اور سوال ایک بے معنی بات ہے کیونکہ عاقل آدمی دوسروں کے مقابلے میں اپنی حالتِ نفس سے زیادہ واقف ہوتا ہے لہٰذا اس کا اپنی حالتِ نفس کے بارے میں دوسروں سے سوال کرنا اور دریافت کرنا بالکل بے معنی ہے اور جب حضرت سلیمان علیہ السلام کا اپنی حالتِ نفس کے بارے میں دوسروں سے سوال کرنا بے معنی ہے تو اس کلام کو اس کے ظاہر پر یعنی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگا اور جب اس کلام کو اس کے ظاہر پر یعنی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے تو مجازاً تعجب پر محمول کیا جائے گا اور استفہام اور تعجب کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ استفہام یعنی سوال عن الحال جو ہدہد کو نہ دیکھنے کا سبب ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ سائل اس سبب سے جاہل ہو یعنی استفہام ملزوم ہے اور اس سبب سے جاہل رہنا لازم ہے اور نہ دیکھنے کے سبب سے جاہل رہنا تعجب کو مستلزم ہے یعنی نہ دیکھنے کے سبب سے جاہل ہونا ملزوم اور تعجب لازم ہے پس ایک واسطہ سے نتیجہ یہ نکلا کہ استفہام ملزوم اور تعجب لازم ہے اور یہاں لفظ استفہام (لفظ ما) تعجب کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال ملزوم کا لازم میں استعمال ہے اور ملزوم کا لازم میں استعمال چونکہ مجاز مرسل ہے اسلئے یہاں لفظِ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال کرنا مجاز مرسل کے قبیل سے ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل آدمی اپنی حالتِ نفس کے بارے میں دوسرے سے سوال نہیں کرتا ہے غلط ہے اس لئے کہ مریض، طبیب سے اپنی حالتِ نفس کے بارے میں سوال کرتا ہے اور مجیب اس کا جواب دیتا ہے مگر اس کو کوئی غلط نہیں کہتا اس کا جواب یہ ہے کہ مریض طبیب سے اپنے مریض ہونے کے بارے میں سوال نہیں کرتا ہے کہ میں مریض ہوں یا نہیں بلکہ سببِ مرض کے بارے

میں سوال کرتا ہے یا اس چیز کے بارے میں سوال کرتا ہے جو اس کے لئے نفع بخش ہو اور سبب مرض یا اپنے لئے نفع بخش چیز کے بارے میں سوال کرنا اپنی حالتِ نفس کے بارے میں سوال کرنا نہیں ہے لہذا شارح کے قول پر مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ مگر دوسرا اعتراض واقع ہوگا وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل کا اپنی حالتِ نفس کے بارے میں سوال کرنا بے معنی ہے تو یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ احوال دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو صاحبِ احوال پر مخفی نہیں ہوتے اور اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے قیام، قعود، بھوک، اور پیاس۔ دوم وہ جو صاحبِ احوال پر مخفی ہوتے ہیں اور اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ اول کے بارے میں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے بارے میں سوال کرنا غلط اور بے معنی ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا "ماحالی" میرا کیا حال ہے، میں سویا ہوا ہوں یا بیٹھا ہوں یا بھوکا ہوں یا نہیں۔ لیکن دوسری قسم کے بارے میں خود صاحبِ احوال سے سوال کرنا صحیح اور با معنی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "مابالی اوذی دون سائر المسلمین" مجھے کیا ہوگیا کہ مجھے مسلمانوں سے صرف ایذاء دی جاتی ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہدہد کو نہ دیکھنے کا سبب ایسا حال ہے جو سلیمان سے جدا ہو جاتا ہے لہذا سلیمان کا اپنے اس حال کے بارے میں حاضرین سے سوال کرنا بے معنی نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو آیت میں استفہامی معنی درست ہونگے اور شارح کا انہ لامعنی لاستفہام العاقل عن حال نفسہ کہنا درست نہ ہوگا یہ ہی وجہ ہے کہ علامہ زمخشری صاحبِ کشاف نے اس آیت میں کلمہ ما کو حقیقی استفہام پر محمول کیا ہے اور تقریر اس طرح کی ہے کہ جب سلیمان نے ہدہد کی جگہ پر نظر ڈالی اور وہ نظر نہیں آیا تو سلیمان نے کہا مالی لاارى الهدهد، گویا سلیمان کو یہ تو یقین تھا کہ ہدہد موجود ہے مگر نظر نہیں آرہا البتہ سبب کے بارے میں متردد تھے کہ وہ سبب کوئی پردہ ہے جس نے ہدہد کو چھپا لیا ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ میرے پیچھے ہو پھر حضرت سلیمان کا ذہن اس طرف گیا کہ ہو سکتا ہے کہ وہ غائب ہو موجود نہ ہو پس حضرت سلیمان نے پہلی بات سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا غائب تو نہیں ہے۔ الحاصل حضرت سلیمان علیہ السلام کے سامنے جو چیز ظاہر ہوئی اور جس کی طرف ان کا ذہن گیا حضرت سلیمان نے اس کی صحت کے بارے میں لوگوں سے دریافت کیا چنانچہ پوچھا کہ میرا جو یہ خیال ہے کہ وہ غائب ہے کیا یہ خیال صحیح ہے۔ علامہ زمخشری کی یہ تقریر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں کلمہ استفہام یعنی کلمہ ما اپنی حقیقت پر ہے یعنی اپنے حقیقی معنی (استفہام) میں مستعمل ہے اور تعجب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اس مقام کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہے کہ لایدل میں دو نسخے ہیں ایک لایدل حرف نفی کے ساتھ جیسا کہ آپ کے سامنے ہے دوم یدل بغیر حرف نفی کے جیسا کہ دسوقی کے متن میں ہے یہ دوسرا نسخہ زیادہ ظاہر ہے چنانچہ خادم کی تشریح میں اسی کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور رہا لایدل والا نسخہ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ صاحبِ کشاف کا قول اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے اور یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ صاحب کشاف نے تو اس بات کو ثابت کیا ہے کہ یہاں کلمہ

استفہام اپنی حقیقت پر ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب کشاف کا قول قطعی طور سے اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ آیت میں کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے یعنی اس بات پر کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے صاحب کشاف کا قول دلالت تو کرتا ہے مگر قطعی طور سے دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ ایک گونہ احتمال اس کا بھی ہے کہ یہاں کلمہ ما تعجب کے لئے ہو اور استفہام کے لئے نہ ہو تعجب کی مثال اردو میں ہے " کیسا خوب آدمی تھا، خدا مغفرت کرے "

وَالتَّنْبِيْهِ عَلَى الضَّلَالِ نَحْوُ فَأَيْنَ تَذْهَبُوْنَ وَالْوَعِيْدِ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُسِيْءُ الْأَدَبَ أَلَمْ أُؤَدِّبْ فُلَانًا إِذَا عَلِمَ الْمُخَاطَبُ ذٰلِكَ وَهُوَ إِنَّكَ أَدَّبْتَ فُلَانًا فَيَفْهَمُ مِنْهُ مَعْنَى الْوَعِيْدِ وَالتَّخْوِيْفِ وَلَا يَحْمِلُهُ عَلَى السُّؤَالِ وَالْأَمْرِ نَحْوُ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ أَيْ أَسْلِمُوْا وَالتَّقْرِيْرِ أَيْ حَمْلِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْاِقْرَارِ بِمَا يَعْرِفُهُ وَإِلْجَاؤُهُ إِلَيْهِ بِإِيْلَاءِ الْمُقَرَّرِ بِهِ الْهَمْزَةَ أَيْ بِشَرْطِ أَنْ يُذْكَرَ بَعْدَ الْهَمْزَةِ مَا حُمِلَ الْمُخَاطَبُ عَلَى الْإِقْرَارِ بِهِ كَمَا مَرَّ فِيْ حَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ مِنْ إِيْلَاءِ الْمَسْئُوْلِ عَنْهُ الْهَمْزَةَ تَقُوْلُ أَضَرَبْتَ زَيْدًا فِيْ تَقْرِيْرِهِ بِالْفِعْلِ وَأَأَنْتَ ضَرَبْتَ فِيْ تَقْرِيْرِهِ بِالْفَاعِلِ وَأَزَيْدًا ضَرَبْتَ فِيْ تَقْرِيْرِهِ بِالْمَفْعُوْلِ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسُ وَقَدْ يُقَالُ التَّقْرِيْرُ بِمَعْنَى التَّحْقِيْقِ وَالتَّثْبِيْتِ فَيُقَالُ أَضَرَبْتَ زَيْدًا بِمَعْنٰى أَنَّكَ ضَرَبْتَهُ الْبَتَّةَ۔

ترجمہ اور گمراہی پر تنبیہ کرنے کے لئے جیسے تم کہاں جارہے ہو اور وعید کے لئے جیسے بے ادب آدمی سے تیرا قول کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا ہے جبکہ مخاطب اس کو جانتا ہو کہ تونے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس وہ اس سے وعید اور تخویف کے معنیٰ سمجھ لیگا اور اس کو سوال پر محمول نہیں کریگا۔ اور امر کے لئے جیسے کیا تم مسلمان ہو یعنی تم اسلام لے آؤ۔ اور تقریر کے لئے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ اور مضطرب کرنے کے لئے جس کو وہ جانتا ہے مقرر بہ کو ہمزہ کے ساتھ متصل لاکر یعنی اس شرط کے ساتھ کہ ہمزہ کے بعد اس چیز کو ذکر کیا جائے جس کے اقرار پر مخاطب کو آمادہ کیا گیا ہے جیسا کہ حقیقتِ استفہام میں گذر چکا کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے (چنانچہ مخاطب سے فعل کا اقرار کرانے کے سلسلہ میں کہا تو اضربت زیدا اور فاعل کا اقرار کرانے میں ءانت ضربت اور مفعول بہ کا اقرار کرانے میں ازیدا ضربت علی ہذا القیاس اور کہا گیا ہے کہ تقریر تحقیق اور تثبیت کے معنی میں ہے پس اضربت زیدا کہا جاتا ہے (اور) معنی یہ ہیں کہ تونے زید کو بالیقین مارا ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ استفہام کا کلمہ کبھی مجازاً گمراہی پر تنبیہ کرنے کے لئے آتا ہے جیسے باری عزاسمہ کا ارشاد " فاین تذہبون " تم کہاں جارہے ہو۔ یہاں استفہام کے معنی درست نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جو عالم الغیب والشہادۃ ہیں ان کو معلوم ہے کہ یہ لوگ کہاں جارہے ہیں بلکہ ان کو ان کی گمراہی اور ضلالت پر متنبہ کرنا مقصود ہے اور منشا یہ ہے کہ تم جہاں جارہے ہو وہ جگہ ٹھیک نہیں ہے یعنی تمہارا طریقہ درست اور ٹھیک نہیں ہے اور استفہام کا کلمہ مجازاً وعید کے لئے بھی آتا ہے مثلاً ایک شخص کسی گستاخ اور بے ادب آدمی سے کہے " الم اؤدب فلانا " کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا اور وہ بے ادب مخاطب اس کو جانتا بھی ہو کہ واقعی متکلم نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس ایسی صورت میں مخاطب اس کلام کو وعید اور تخویف پر محمول کرے گا اور یہ سمجھ لیگا کہ متکلم مجھ کو ڈرانا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر میں نے بھی ایسا کیا تو مجھے بھی ٹھیک کردیا جائے گا۔ اور مخاطب اس کلام کو سوال اور استفہام حقیقی پر محمول نہیں کریگا کیونکہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ استفہام کرنے والا اس چیز سے جاہل ہو جس کے بارے میں اس نے استفہام کیا ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ متکلم بخوبی جانتا ہے کہ اس نے کس کو ٹھیک کیا ہے۔ الحاصل اس مثال میں چونکہ استفہام حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے یہ کلام وعید پر محمول ہوگا۔ کلمہ استفہام کبھی مجازاً امر کے لئے آتا ہے جیسے فہل انتم مسلمون کے معنی ہیں " اسلموا " تم اسلام قبول کرو۔ اور کلمہ استفہام کبھی مجازاً تقریر کے لئے آتا ہے یہاں تقریر سے تحقیق کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ اعتراف اور اقرار کے معنی مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ کلمہ استفہام کے ذریعہ کبھی مخاطب کو اس چیز کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس چیز کو مخاطب پہلے سے جانتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مقرر بہ (جکا اقرار کرانا مقصود ہے) ہمزہ سے متصل ہوگا یعنی مخاطب کو جس چیز کے اقرار پر مجبور اور آمادہ کرنا ہے اس کا ہمزہ کے بعد مذکور ہونا ضروری ہے جیساکہ حقیقت استفہام میں گذرچکا ہے کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے۔ پس مخاطب سے اگر فعل کا اعتراف اور اقرار کرانا مقصود ہو تو کہا جائے گا اضربت زیدا (کیا تونے مارا ہے) اور اگر فاعل کا اقرار کرانا مطلوب ہو تو " اانت ضربت زیدا " کہا جائے گا۔ اور اگر مفعول بہ کا اقرار کرانا مقصود ہو تو " ازیدا ضربت " کہا جائے گا۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر مجرور کا اقرار کرانا مقصود ہو تو " افی الدار زید " کہا جائے گا اور اگر حال کا اقرار کرانا مقصود ہو تو " اراکبا جئت " کہا جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ تقریر، تحقیق، اور تثبیت کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ اضربت زیدا کے معنی یہ ہیں کہ یقیناً تونے زید کو مارا ہے لیکن یہاں پہلے معنی یعنی تقریر بمعنی اقرار واعتراف مراد ہے۔ اردو میں تقریر کی مثال ؎

کیا ترے جلوے نے حیران نہ کیا عالم کو
حشر کس دن ترے دیدار سے برپا نہ ہوا

وَالْاِنْكَارِ كَذٰلِكَ نَحْوُ اَغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُوْنَ اَیْ بِاِيْلَاءِ الْمُنْكَرِ الْهَمْزَةَ كَالْفِعْلِ فِیْ قَوْلِهٖ ع

اَيَقْتُلُنِیْ وَالْمَشْرَفِیُّ مُضَاجِعِیْ

وَالْفَاعِلِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ وَالْمَفْعُوْلِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اَغَيْرَ اللّٰهِ اَتَّخِذُ وَلِيًّا وَاَمَّا غَيْرُ الْهَمْزَةِ فَيَجِیْءُ لِلتَّقْرِيْرِ وَالْاِنْكَارِ لٰكِنْ لَا يَجْرِیْ فِيْهِ هٰذِهِ التَّفَاصِيْلُ وَلَا يَكْثُرُ كَثْرَةَ الْهَمْزَةِ وَلِهٰذَا لَمْ يُبْحَثْ عَنْهُ۔

ترجمہ اور انکار کے لئے ایسا ہی ہے جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی منکر کو ہمزہ کے متصل لانے کے ساتھ جیسے مصرع میں فعل کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ میرے پہلو میں تلوار ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول میں فاعل "کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں" اور باری تعالیٰ کے قول میں مفعول "کیا اللہ کے علاوہ کو میں کارساز بناؤں"۔ بہر حال ہمزہ کے علاوہ (دیگر کلمات) تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں ان میں یہ تفاصیل جاری نہیں ہوتی ہیں اور نہ ہمزہ کی طرح کثیر ہیں اسی وجہ سے ان سے بحث نہیں کی گئی۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہمزہ مجازاً انکار کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور جس طرح مقرر کا ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے اسی طرح منکر (جس کا انکار کیا گیا ہے) کا بھی ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے جیسے "اغیر اللہ تدعون" (کیا تم اللہ کے علاوہ کو پکارتے ہو) یعنی پکارو تو ضرور مگر اللہ کے علاوہ کو مت پکارو۔ اس آیت میں دعا اور پکارنا تو مسلم ہے مگر غیر اللہ کا مدعو ہونا منکر ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مثلاً امرا القیس کے مصرعہ ؎ اتقتلنی والمشرفی مضاجعی میں فعل ہمزہ کے متصل ہے اور منکر ہے شاعر کہتا ہے کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ تلوار میرے پہلو میں ہے۔ مشرفی وہ تلوار ہے جو مشارف کی طرف منسوب ہے۔ اور مشارف عرب کا ایک شہر ہے اور شاعر کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ میرے پاس بھی تلوار ہے اس لئے تو مجھے قتل نہیں کر سکے گا۔ اور باری تعالیٰ کے قول "اہم یقسمون رحمۃ ربک" میں فاعل منکر ہے اور ہمزہ کے متصل ہے یعنی کیا وہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں اس آیت میں کفار کے قاسم ہونے کا انکار کیا گیا ہے نہ کہ نفس تقسیم کا کیونکہ قاسم رحمت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے بہر حال نفس قسمت رحمت منکر نہیں ہے بلکہ ان کا قاسم ہونا منکر ہے اور باری تعالیٰ کے قول "اغیر اللہ اتخذ ولیا" میں مفعول منکر اور ہمزہ کے متصل ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا اللہ کے علاوہ کو کارساز بناؤں۔ پس اس آیت میں غیر اللہ کا متخذ ہونا منکر ہے اصل اتخاذ

منکر نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جسطرح ہمزہ مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتا ہے اسی طرح دوسرے کلمات استفہام بھی مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں مگران میں ...... مذکورہ تفاصیل جاری نہیں ہوتیں یعنی جسطرح ہمزہ کے تقریر اور انکار کے لئے ہونے کی صورت میں مقرر بہ اور منکر فعل ہوگا یا فاعل ہوگا یا مفعول ہوگا یا اس کے علاوہ ہوگا۔ دیگر کلمات استفہام اگر تقریر اور انکار کے لئے ہوں گے تو ان کے لئے یہ بات ضروری نہ ہوگی کہ مقرر بہ اور منکر فعل ہو یا فاعل یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ ہو۔ اور ہمزہ تقریر اور انکار کے لئے جس قدر کثیر الاستعمال ہے دیگر کلمات استفہام ان معانی میں اس قدر کثیر الاستعمال نہیں ہیں انھیں باتوں کی وجہ سے تقریر اور انکار کے معنی بیان کرنے کے لئے صرف ہمزہ سے بحث کی گئی ہے دیگر کلماتِ استفہام سے بحث نہیں کی گئی۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنْ مَجِیْءِ الْهَمْزَةِ لِلْاِنْكَارِ اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ اَیِ اللّٰهُ كَافٍ لِاَنَّ اِنْكَارَ النَّفْیِ نَفْیٌ لَهٗ وَنَفْیُ النَّفْیِ اِثْبَاتٌ وَهٰذَا الْمَعْنٰی مُرَادُ مَنْ قَالَ اِنَّ الْهَمْزَةَ فِيْهِ لِلتَّقْرِيْرِ اَیْ بِحَمْلِ الْمُخَاطَبِ عَلَی الْاِقْرَارِ بِمَا دَخَلَهُ النَّفْیُ وَهُوَ اَللّٰهُ كَافٍ لَا بِالنَّفْیِ وَهُوَ لَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ فَالتَّقْرِيْرُ لَا يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ بِالْحُكْمِ الَّذِیْ دَخَلَتْ عَلَيْهِ الْهَمْزَةُ بَلْ بِمَا يَعْرِفُ الْمُخَاطَبُ مِنْ ذٰلِكَ الْحُكْمِ اِثْبَاتًا اَوْ نَفْيًا وَعَلَيْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰی ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَاُمِّیَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاِنَّ الْهَمْزَةَ فِيْهِ لِلتَّقْرِيْرِ اَیْ بِمَا يَعْرِفُهٗ عِيْسٰی صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَيْهِ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ لَا بِاَنَّهٗ قَدْ قَالَ ذٰلِكَ وَقَوْلُهٗ وَ الْاِنْكَارُ كَذٰلِكَ دَلَّ عَلٰی اَنَّ صُوْرَةَ اِنْكَارِ الْفِعْلِ اَنْ يَلِیَ الْفِعْلُ الْهَمْزَةَ وَلَمَّا كَانَ لَهٗ صُوْرَةٌ اُخْرٰی لَا يَلِیْ فِيْهَا الْفِعْلُ الْهَمْزَةَ اَشَارَ اِلَيْهَا بِقَوْلِهٖ وَلِاِنْكَارِ الْفِعْلِ صُوْرَةٌ اُخْرٰی وَهِیَ نَحْوُ اَزَيْدًا ضَرَبْتَ اَمْ عَمْرًا لِمَنْ تَرَدَّدَ الضَّرْبُ بَيْنَهُمَا مِنْ غَيْرِ اَنْ يَعْتَقِدَ تَعَلُّقَهٗ بِغَيْرِهِمَا فَاِذَا اَنْكَرْتَ تَعَلُّقَهٗ بِهِمَا فَقَدْ نَفَيْتَهٗ عَنْ اَصْلِهٖ لِاَنَّهٗ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ مَحَلٍّ يَتَعَلَّقُ بِهٖ

ترجمہ اور اسی سے یعنی ہمزہ کے انکار کے واسطے ہونے سے کیا اللہ اپنے بندے کو کافی نہیں ہے یعنی اللہ کافی ہے اس لئے کہ نفی کا انکار نفی کی نفی ہے اور نفی کی نفی اثبات

ہوتا ہے اور یہ ہی معنی مراد ہیں اس کی جس نے یہ کہا کہ ہمزہ اس میں تقریر کے لئے ہے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے جس پر نفی داخل ہے اور وہ " اللہ کاف " ہے نہ کہ نفی یعنی "الیس اللہ بکاف " کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے پس تقریر اس حکم کی ضروری نہیں جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس کی جس کو مخاطب اس حکم میں سے اثباتاً یا نفیاً پہچانتا ہے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول ہے۔ کیا تو نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم مجھ کو اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بنا لو۔ پس اس میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے یعنی اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس حکم سے جانتے ہیں نہ اس کی کہ آپ نے یہ کہا ہے اور ماتن کا قول والانکار کذلک' اس بات پر دال ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور چونکہ اس کی ایک دوسری صورت بھی ہے جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور انکار فعل کے لئے ایک دوسری صورت بھی ہے اور وہ" ازیداً ضربت ام عمرواً " ہے اس شخص کے لئے جو ان دونوں کے درمیان ضرب کو دائر کرتا ہے بغیر اس کے کہ ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ اس کے تعلق کا معتقد ہو پس جب تو نے ان دونوں کے ساتھ اس کے تعلق کا انکار کر دیا تو گویا تو نے اس کی' اس کی اصل سے نفی کر دی اس لئے کہ اس کے لئے ایک ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ اسی قبیل سے یعنی اس قبیل سے کہ ہمزہ انکار کے لئے آتا ہے باری تعالیٰ کا قول " الیس اللہ بکاف عبدہ " ہے اس آیت میں ہمزہ انکار نفی یعنی لیس پر داخل ہے گویا نفی کا انکار مقصود ہے اور نفی کا انکار نفی کی نفی ہوتا ہے اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا اس کے معنی اللہ کاف کے ہونگے یعنی الیس اللہ بکاف عبدہٗ کے معنی ہیں اللہ کافی ہے بعض حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ اس کلام میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے ان کی مراد بھی یہ ہی معنی ہیں چنانچہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اس کلام میں مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کیا گیا ہے جس پر نفی داخل ہے یعنی اللہ کاف ، نفی یعنی لیس اللہ بکاف کے اقرار پر آمادہ نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس کلام میں مخاطب سے اللہ کے کافی ہونے کا اقرار کرانا مقصود ہے کافی نہ ہونے کا اقرار کرانا مقصود نہیں ہے۔ اس جگہ یہ بات ذہن میں رہے کہ مصنف نے سابق میں یہ کلیہ بیان کیا تھا کہ مقرر بہ کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے جیسا کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مگر ان حضرات کے قول سے یہ کلیہ ٹوٹ گیا اس طور پر کہ اس کلام میں مقرر بہ اللہ کاف ہے نہ کہ لیس اللہ بکاف اور ہمزہ کے متصل لیس اللہ بکاف ہے نہ کہ اللہ کاف حاصل یہ کہ اس کلام میں مقرر بہ ہمزہ کے متصل نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک تقریر اس حکم کی ضروری نہیں ہے جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس چیز کی ضروری ہے جس کو مخاطب اس حکم سے اثباتاً یا نفیاً جانتا ہو جیسا کہ اس کلام میں مخاطب کو اثبات یعنی اللہ کے

کافی ہونے کا علم پہلے سے ہے پس یہاں اسی کا اقرار کرانا مقصود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رح کا بیان کردہ کلیہ اپنی جگہ باقی ہے اس طور پر کہ مصنف نے اس جگہ ہمزہ کو انکار کے لئے قرار دیا ہے نہ کہ تقریر کے لئے اور منکر یعنی اللہ کا کافی نہ ہونا ہمزہ کے متصل ہے۔ اس مثال میں چونکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ہمزہ انکار کے لئے ہے یا تقریر کے لئے اسی لئے مصنف نے بمنہ کہہ کر اس کو الگ ذکر فرمایا بہر حال اس مثال میں ہمزہ چونکہ انکار کے لئے ہے اور منکر ہمزہ کے متصل ہے اس لئے مصنف کا بیان کردہ کلیہ صحیح اور درست ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ تقریر اس چیز کی مقصود ہوتی ہے جس کو مخاطب جانتا ہو اثباتاً جانتا ہو یا نفیاً۔ اثباتاً جاننے کی مثال تو آیت سابقہ ہے اور نفیاً جاننے کی مثال باری تعالیٰ کا قول "أأنت قلت للناس اتخذونی وامی الٰھین من دون اللہ" ہے کیونکہ اس آیت میں ہمزہ اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے یعنی یہ کہ میں نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ حضرت عیسیٰ ع کو پہلے سے معلوم تھا کہ میں نے لوگوں سے یہ نہیں کہا کہ مجھے اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بناؤ۔ باری تعالیٰ نے ہمزہ کے ذریعہ اسی کا اقرار کرایا ہے اس کا اقرار نہیں کرایا ہے کہ میں نے یہ بات کہی ہے۔ حاصل یہ کہ اللہ نے حضرت عیسیٰ سے کہنے کا اقرار نہیں کرایا ہے بلکہ نہ کہنے کا اقرار کرایا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ سابق میں مذکور مصنف کا قول "والانکار کذالک" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انکارِ فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور انکارِ فعل کی چونکہ ایک دوسری صورت بھی تھی جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا ہے اس لئے مصنف نے اپنی اگلی عبارت سے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ انکارِ فعل کی ایک دوسری بھی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ فعلِ منکر کا معمول ہمزہ کے متصل ہو پھر اس معمول پر ام یا دوسرے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جیسے "ازیداً ضربت ام عمرواً" بشرطیکہ یہ کلام اس آدمی کے سامنے کیا گیا ہو جو ضرب کو زید و عمرو کے درمیان دائر کرتا ہو اور اس کا معتقد بالکل نہ ہو کہ ضرب ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ ضرب نفس الامر میں زید و عمرو میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہے پس جب ہمزہ انکار کو مفعول پر داخل کیا گیا تو دونوں مفعولوں یعنی زید و عمرو کا اس حیثیت سے انکار کیا گیا کہ یہ فعل کے متعلق ہیں یعنی متعلقِ فعل ہونے کی حیثیت سے دونوں کا انکار کیا گیا اور جب متعلقِ فعل ہونے کی حیثیت سے دونوں کا انکار کیا گیا تو سرے سے فعل ہی کا انکار کر دیا گیا۔ کیونکہ فعل کے لئے ایسے محل کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ساتھ فعل متعلق ہو پس جب ہمزہ کے ذریعہ محل کا انکار کر دیا گیا۔ الحاصل اس صورت میں متعلق اور مفعول کا انکار دراصل، اصلِ فعل کے انکار سے کنایہ ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں ہمزہ کو اصلِ فعل کے انکار کے لئے کنایۃً استعمال کیا گیا بہر حال اس

صورت میں ہمزہ اگرچہ فعل کے متصل نہیں ہے لیکن انکار فعل ہی کا کیا گیا ہے۔

وَالْاِنْكَارُ اِمَّا لِلتَّوْبِيْخِ اَيْ مَا كَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْاَمْرُ الَّذِيْ كَانَ نَحْوُ اَعَصَيْتَ رَبَّكَ فَاِنَّ الْعِصْيَانَ وَاقِعٌ لٰكِنَّهٗ مُنْكَرٌ بِهٖ وَمَا يُقَالُ اِنَّهٗ لِلتَّقْرِيْرِ فَمَعْنَاهُ التَّحْقِيْقُ وَالتَّثْبِيْتُ اَوْ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ نَحْوُ اَتَعْصِيْ رَبَّكَ

ترجمہ اور انکار یا تو توبیخ کے لئے ہوتا ہے یعنی جو کام ہوگیا وہ ہونا نہیں چاہئے تھا جیسے کیا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی ہے پس عصیان واقع ہے لیکن منکر بہ ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ہمزہ تقریر کے لئے ہے سو اس کے معنی تحقیق و تثبیت کے ہیں یا ہونا نہیں چاہئے جیسے کیا تو اپنے رب کی نافرمانی کرے گا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ استفہام انکاری مختلف اغراض کے لئے استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ کبھی تو وہ توبیخ کے لئے آتا ہے اب توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو اس صورت میں توبیخ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو امر صادر ہوا ہے وہ صادر نہیں ہونا چاہئے تھا مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے رب کی نافرمانی کرلی تو اس کو توبیخاً کہا جاتا ہے "اعصیت ربک" یعنی تجھ کو نافرمانی نہیں کرنی چاہئے تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ یہاں انکار، تقریر کے لئے ہے تو تقریر سے مراد تحقیق اور تثبیت ہے یعنی مخاطب جس چیز کو جانتا ہے یعنی اس کا نافرمانی کرنا۔ اس کلام کے ذریعہ اس کی تحقیق اور تثبیت مقصود ہے مراد یہ ہے کہ تو نے بالتحقیق نافرمانی کی ہے۔ توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا اس صورت میں متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جس کام کے درپے ہے وہ اس سے صادر نہیں ہونا چاہئے۔ جیسے اتعصی ربک کا مطلب یہ ہے کہ تجھ سے نافرمانی کا صادر ہونا قطعاً مناسب نہیں ہوگا۔

اَوْ لِلتَّكْذِيْبِ فِي الْمَاضِيْ اَيْ لَمْ يَكُنْ نَحْوُ اَفَاَصْفٰكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِيْنَ اَيْ لَمْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ اَوْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ اَيْ لَا يَكُوْنُ نَحْوُ اَنُلْزِمُكُمُوْهَا اَيْ اَنُلْزِمُكُمْ تِلْكَ الْهِدَايَةَ اَوِ الْحُجَّةَ بِمَعْنٰى اَنُكْرِهُكُمْ عَلٰى قَبُوْلِهَا وَنُقْسِرُكُمْ عَلَى الْاِسْلَامِ وَالْحَالُ اَنْتُمْ لَهَا كَارِهُوْنَ يَعْنِيْ لَا يَكُوْنُ هٰذَا الْاِلْزَامُ

ترجمہ یا تکذیب کے لئے ماضی میں یعنی نہیں ہوا جیسے کیا تم کو تمھارے رب نے بیٹوں کے ساتھ چن لیا ہے یعنی یہ نہیں کیا یا مستقبل میں یعنی نہیں ہوگا کیا ہم تم پر یہ ہدایت یا یہ حجت لازم کردینگے یعنی کیا ہم تم کو حجت اور اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کردیں گے حال یہ کہ تم اسے ناپسند کرتے ہو یعنی یہ الزام نہیں ہوگا۔

تشریح مصنف رہ کہتے ہیں کہ انکاری یعنی استفہام انکاری کبھی تکذیب کے لئے آتا ہے اب یہ تکذیب ماضی میں بھی ہوگی اور مستقبل میں بھی ہوگی۔ جب ماضی میں ہوگی تو معنی ہوں گے لم یکن یعنی نہیں ہوا اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب جب زمانہ ماضی میں کسی چیز کے وقوع کا مدعی ہوتا ہے تو استفہام انکاری لاکر اس کے دعویٰ میں اس کی تکذیب کردی جاتی ہے مثلاً مشرکین کا عقیدہ یہ تھا کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں پس اللہ نے ہمیں مذکر اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے آپ کو مؤنث اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے پس باری تعالیٰ نے "افاصفکم ربکم بالبنین" استفہام انکاری لاکر ان کی تکذیب کی ہے اور کہا ہے کہ تم اپنے اس دعوی میں جھوٹے ہو اللہ نے ایسا نہیں کیا جیسا کہ تمھارا خیال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مطلقًا اولاد سے منزہ ہیں ان کی شان لم یلد ولم یولد ہے اور جب تکذیب مستقبل میں ہوگی تو معنیٰ ہونگے لایکون جیسے انلزمکموہا یعنی کیا ہم تم پر ہدایت اور حجت کو لازم کردیں گے۔ یعنی تمھارا جو یہ خیال ہے کہ ہم تم کو قبولِ حجت اور قبولِ اسلام پر مجبور کردیں گے اگرچہ تم ناپسند کرتے ہو تو یہ خیال بالکل غلط ہے ہم تم کو مجبور و مقہور نہیں کریں گے۔

(فوائد) یہاں ہدایت سے اہتداء مراد ہے یعنی ہدایت پانا، شریعت کا اتباع اور حجت سے مراد وہ حجت ہے جو شریعت پر عمل کرنے کے سلسلہ میں قائم ہوئی ہے۔

وَالتَّهَكُّمِ عَطْفٌ عَلَى الْاِسْتِبْطَاءِ اَوْ عَلَى الْاِنْكَارِ وَذٰلِكَ اَنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ اَنَّهُ اِذَا ذُكِرَ مَعْطُوْفَاتٌ كَثِيْرَةٌ اَنَّ الْجَمِيْعَ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْاَوَّلِ اَوْ كُلٌّ وَاحِدٍ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ نَحْوُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا وَذٰلِكَ اَنَّ شُعَيْبًا عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ كَثِيْرَ الصَّلٰوةِ وَكَانَ قَوْمُهُ اِذَا رَاَوْهُ يُصَلِّيْ تَضَاحَكُوْا فَقَصَدُوْا بِقَوْلِهِمْ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ الْهُزْءَ وَالسُّخْرِيَةَ لَاحَقِيْقَةَ الْاِسْتِفْهَامِ وَالتَّحْقِيْرِ نَحْوُ مَنْ هٰذَا اِسْتِحْقَارًا بِشَانِهِ مَعَ اَنَّكَ تَعْرِفُهُ۔

ترجمہ اور تمسخر کرنے کے لئے (یہ) استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر اور یہ اس لئے کہ علماء

کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو وہ تمام اول پر معطوف ہوں گے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا جیسے کیا آپ کی نماز آپ کو اس بات کا حکم کرتی ہے کہ ہم اسکو چھوڑ دیں جس کی عبادت ہمارے آبار کرتے تھے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کثیر الصلوٰۃ تھے اور آپ کی قوم جب آپ کو نماز پڑھتے دیکھتی تو مذاق اڑاتی پس ان لوگوں نے اپنے قول "اصلوٰتک تامرک" سے مذاق اور ٹھٹھا کرنے کا ارادہ کیا نہ کہ حقیقتِ استفہام کا اور تحقیر کے لئے جیسے کون ہے یہ، اس کی تحقیر کرتے ہوئے باوجودیکہ تو اس کو پہچانتا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ کلماتِ استفہام مجازاً استفہامی معنی کے علاوہ میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔ انھیں معانی میں سے ایک معنی تہکم ہے یعنی کلمۂ استفہام مجازاً تہکم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تہکم کہتے ہیں مذاق اڑانے کو اور ٹھٹھا کرنے کو جیسے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم نے حضرت شعیب کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا اصلوٰتک تامرک ان نترک مایعبد آباءنا ، کیا آپ کی نماز آپ کو اس کا حکم کرتی ہے کہ ہم اپنے آبار کے معبودوں کی عبادت ترک کردیں اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب علیہ السلام بکثرت نمازیں پڑھتے تھے اور ان کی قوم ان کو نماز پڑھتا دیکھکر ان کا مذاق اڑاتی پس ان لوگوں کا اپنے اس قول سے حضرت شعیب کا مذاق اڑانا مقصود تھا نہ کہ ان سے حقیقۃً سوال کرنا یعنی ان لوگوں کا منشار حضرت شعیب سے یہ سوال کرنا ہرگز نہیں تھا کہ آپ کی نماز آپ کو مذکورہ بات کا حکم کرتی ہے یا نہیں بلکہ ان کا منشار سراسر آپ کا مذاق اڑانا تھا۔

شارح نے ابتدائی سطروں میں ایک نحوی مسئلہ کیطرف اشارہ کیا ہے جس کی وضاحت ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے اب تک بہت سے غیر استفہامی معنی ذکر کئے ہیں ان میں سے سب سے پہلے استبطار کو اور سب سے آخر میں انکار کو ذکر کیا ہے اور تہکم بھی غیر استفہامی معنی ہیں پس تہکم استبطار پر معطوف ہے یا انکار پر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو اس بارے میں کہ تمام اول پر معطوف ہوں گے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا۔ علمار نحات کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات اول کے قائل ہیں اور بعض ثانی کے۔ شارح کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمار نحات کا یہ اختلاف ہر صورت میں ہے خواہ ایسے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے جیسے فا، ثم، حتی۔ خواہ ایسے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہ کرتا ہو جیسے واو، او، ام۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ علامۂ زماں کمال بن الہمام نے فرمایا ہے کہ اگر عطف ایسے حرف کے ذریعے کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس صورت میں بلاشبہ نحات کے درمیان اختلاف ہے کہ بعض کے نزدیک تمام کے تمام اول پر معطوف ہوں گے اور بعض کے نزدیک ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا لیکن اگر ایسے حرف کے ذریعے عطف کیا گیا ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے تو اس

صورت میں سب کے نزدیک ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا تمام کے تمام اول پر معطوف نہ ہوں گے ثمرہ اختلاف ظاہر کرنے کے لئے ایک مثال پیش خدمت ہے مررتُ بک وبزید وعمرو وخالد وحامد۔ اب جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام اول پر معطوف ہوں گے تو ان کے نزدیک تمام کے ساتھ حرف جار کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، اور یوں کہا جائے گا "مررت بک وبزید وبعمرو وبخالد وبحامد" کیونکہ جب ضمیر مجرور پر عطف کیا جاتا ہے تو حرفِ جار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا تو ان کے نزدیک سب سے پہلے معطوف کے ساتھ تو حرفِ جار کا اعادہ ضروری ہوگا باقی کے ساتھ ضروری نہ ہوگا (دسوقی) اور کبھی کلمہ استفہام استفہامی معنی کے علاوہ تحقیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی کسی کو دیکھ کر کہے من ہذا۔ اور کہنے والا اس کو پہچانتا بھی ہو تو اس کا یہ کلام من ہذا اس کی تحقیر کیلئے ہوگا۔ حقیقتِ استفہام پر محمول نہ ہوگا کیونکہ استفہام کے لئے ضروری ہے کہ جس چیز کے بارے میں استفہام کیا گیا ہو استفہام کرنے والا اس کو جانتا نہ ہو اور یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ متکلم مشار الیہ کو پہچانتا ہے۔ پس یہاں کلمہ مَن حقیقتِ استفہام پر محمول نہ ہوگا بلکہ تحقیر اور تذلیل کے لئے ہوگا۔ اردو میں تحقیر کی مثال ؎

ہر اک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے ؛ تم ہی کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے۔

وَالتَّهْوِيْلِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ رض وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِيْٓ اِسْرَائِيْلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِيْنِ مَنْ فِرْعَوْنُ بِلَفْظِ الْاِسْتِفْهَامِ اَيْ مَنْ بِفَتْحِ الْمِيْمِ وَرَفْعِ فِرْعَوْنَ عَلٰى اَنَّهٗ مُبْتَدَاٌ وَمَنِ الْاِسْتِفْهَامِيَّةُ خَبَرُهٗ اَوْ بِالْعَكْسِ عَلَى اخْتِلَافِ الرَّايَيْنِ فَاِنَّهٗ لَا مَعْنٰى لِحَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ هٰهُنَا وَهُوَ ظَاهِرٌ بَلِ الْمُرَادُ اَنَّهٗ لَمَّا وَصَفَ الْعَذَابَ بِالشِّدَّةِ وَالْفَظَاعَةِ زَادَهُمْ تَهْوِيْلًا بِقَوْلِهٖ مَنْ فِرْعَوْنُ اَيْ هَلْ تَعْرِفُوْنَ مَنْ هُوَ فِيْ فَرْطِ عُتُوِّهٖ وَشِدَّةِ الشَّكِيْمَةِ فَمَا ظَنُّكُمْ بِعَذَابٍ يَكُوْنُ الْمُعَذِّبُ بِهٖ مِثْلَهٗ وَلِهٰذَا قَالَ اِنَّهٗ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِيْنَ زِيَادَةً لِتَعْرِيْفِ حَالِهٖ وَتَهْوِيْلِ عَذَابِ

ترجمہ اور خوف زدہ کرنے کے لئے جیسے ابن عباس رض کی قرأت ہے بے شک ہم نے بنو اسرائیل کو رسوا کن عذاب سے نجات دی کون ہے فرعون۔ لفظ استفہام کے ساتھ یعنی مَن بفتح المیم اور فرعونُ کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ فرعون مبتداء اور من استفہامیہ اس کی خبر ہے یا اس کے برعکس علیٰ اختلاف الرایین اس لئے کہ یہاں حقیقت استفہام کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں اور وہ ظاہر ہے بلکہ مراد

یہ ہے کہ جب عذاب کو شدت اور فظاعت کے ساتھ متصف کیا تو اپنے قول من فرعون سے ان میں خوف کا اضافہ کیا یعنی کیا تم جانتے ہو کہ انتہائی سرکشی اور سنگدلی میں فرعون کون ہے۔ بس تمہارا کیا خیال ہے اس عذاب کے متعلق جس کا دینے والا فرعون کے مانند ہو اور اسی لئے کہا کہ وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں تھا اس کے حال اور اس کے عذاب کی ہولناکی کو بتانے کے لئے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ استفہام، استفہام کے علاوہ تہویل یعنی خوفزدہ کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ابن عباس رض کی قرارت کے مطابق " ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المھین مَن فرعون " قرآن پاک کی قرائتِ متواترہ کے مطابق تو لفظِ مِن بکسرالمیم حرف جار ہے لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی قرأت کے مطابق مَن بفتح المیم کلمہ استفہام ہے اور من فرعون جملہ استفہامیہ ہے اس طور پر کہ فرعون مبتداءِ موخر اور مَن خبرِ مقدم ہے جیسا کہ اخفش کی رائے ہے یا اس کے برعکس مَن مبتداء اور فرعون خبر ہے جیسا کہ سیبویہ کا خیال ہے۔ یہاں کلمہ مَن استفہام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کلام کا متکلم اللہ ہے اور اللہ پر کوئی چیز مخفی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے استفہام اور سوال کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں کیونکہ سوال اور استفہام وہ کرتا ہے جس پر وہ چیز مخفی ہو جس کے بارے میں استفہام کیا جاتا ہے اور یہاں ایسا ہے نہیں لہذا کلمۂ مَن استفہام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ کلمۂ مَن اس جگہ مخاطبین کو خوفزدہ کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالےٰ نے اس عذاب کو جو فرعون کی طرف سے بنواسرائیل کو دیا گیا تھا شدت اور بدترین ہونے کے ساتھ متصف کیا چنانچہ عذاب کے بعد مھین (رسواکن) کا ذکر کیا تو ان کے خوف اور ہولناکی میں مزید اضافہ کرنے کے لئے فرمایا مَن فرعونُ پتہ بھی ہے فرعون کون ہے؟ یعنی کیا تم اسے جانتے ہو جو اپنے تمرد، سرکشی اور قساوت میں اعلیٰ مقام پر ہے اب تم ہی بتاؤ جب عذاب دینے والا ایسا ہے تو اس کا عذاب کیسے ہوگا یعنی اس کا عذاب بھی بدترین عذاب ہوگا اور چونکہ اس کلام سے تہویل مقصود ہے اسلئے انہ کان عالیا من المسرفین، فرما کر عذاب میں مزید تہویل پیدا کر دی ہے۔

وَالْاِسْتِبْعَادِ نَحْوُ اَنّٰی لَهُمُ الذِّكْرٰی فَاِنَّهٗ لَا يَجُوْزُ حَمْلُهٗ عَلٰی حَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ وَهُوَ ظَاهِرٌ بَلِ الْمُرَادُ اِسْتِبْعَادُ اَنْ يَكُوْنَ لَهُمُ الذِّكْرٰی بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مُّبِيْنٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ اَیْ كَيْفَ يَذَّكَّرُوْنَ وَيَتَّعِظُوْنَ وَيُوْفُوْنَ بِمَا وَعَدُوْهُ مِنَ الْاِيْمَانِ عِنْدَ كَشْفِ الْعَذَابِ عَنْهُمْ وَقَدْ جَاءَهُمْ مَا هُوَ اَعْظَمُ وَاَدْخَلُ فِیْ وُجُوْبِ الْاِذِّكَارِ مِنْ كَشْفِ الدُّخَانِ وَهُوَ مَا ظَهَرَ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْاٰيَاتِ الْبَيِّنَاتِ مِنَ الْكِتَابِ الْمُعْجِزِ وَغَيْرِهٖ

فَلَمْ يَذَّكَّرُوا وَاَعْرَضُوا عَنْهُ

ترجمہ اور استبعاد کے لئے جیسے کہاں ہے ان کے لئے قبولِ نصیحت پس اس کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے بلکہ مراد ان کے قبولِ نصیحت کے بعید ہونے کو بتانا ہے (اور) قرینہ قول باری ہے اور حال یہ کہ ان کے پاس رسول آچکا پھر بھی انھوں نے اس سے اعراض کیا یعنی کیسے نصیحت قبول کر سکتے ہیں اور عذاب دور کرنے کے بعد ایمان لانے کے وعدے کو کیسے پورا کریں گے۔ حالانکہ ان کے پاس وہ چیز آچکی جو قبولِ نصیحت میں کشفِ دخان سے بھی بڑھ کر ہے اور وہ وہ علامات ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوئیں یعنی کتاب معجز اور دیگر معجزات پس انھوں نے نصیحت قبول نہیں کی اور اس سے اعراض کیا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ کلمہ استفہام کبھی مجازاً استبعاد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے استبعاد میں سین اور تاء زائد ہیں اور معنی ہیں کسی چیز کو بعید شمار کرنا استبعاد اور استبطاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ استبعاد کا متعلق غیر متوقع ہوتا ہے اور استبطاء کا متعلق متوقع ہوتا ہے مگر وہ زمانہ انتظار میں بطئ اور مؤخر ہوتا ہے بہر حال کلمہ استفہام مثلاً انّیٰ مجازاً استبعاد کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالٰے کا قول " انّیٰ لہم الذکریٰ " ان لوگوں کے لئے قبولِ نصیحت کہاں سے ہوگا یہاں کلمہ انّیٰ کو حقیقتِ استفہام پر محمول کرنا دو وجہوں سے نا جائز ہے پس پہلی وجہ تو بالکل ظاہر ہے اسلئے کہ سوال کیا جاتا ہے اس چیز کے بارے میں جو سائل پر مخفی ہو اور اس کلام کا متکلم اللہ ہے جس پر کوئی چیز مخفی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے سوال کا پایا جانا محال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد جملہ حالیہ یعنی " وقد جاءہم رسول مبین ثم تولوا عنہ " آرہا ہے اور جملہ حالیہ اس کے منافی ہے کہ انی لہم الذکریٰ کو حقیقی استفہام پر محمول کیا جائے اس لئے کہ جملہ حالیہ ذوالحال کے عامل کی قید ہوتا ہے۔ پس انی لہم الذکریٰ، اس جملہ حالیہ کے ساتھ مقید ہوگا اور جملہ حالیہ خبریہ ہوتا ہے اور حقیقی استفہام انشاء کے قبیل سے ہے اب اگر انّیٰ لہم الذکریٰ کو حقیقی استفہام پر محمول کیا گیا تو انشاء کا خبر کے ساتھ مقید ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ بالکل غلط اور ناجائز ہے۔ بہر حال مذکورہ دو وجہوں سے انّیٰ کو حقیقی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے اور جب کلمہ انّیٰ کو حقیقی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے تو اس کو ایسے معنی پر محمول کیا جائے گا جو معنی مقام کے مناسب ہوں اور یہاں استبعاد کے معنیٰ زیادہ مناسب ہیں کیونکہ " وقد جاءہم رسول مبین ثم تولوا عنہ " اس پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے پاس رسول مبین آگیا مگر انھوں نے اس سے اعراض کیا لہذا ان لوگوں کے لئے قبولِ نصیحت کہاں سے ہوگا یعنی جب رسول کے آنے کے بعد بھی اعراض کرتے رہے تو ان سے قبولِ نصیحت

بہت دور ہوگیا اب اس کی توقع نہیں ہے کہ یہ لوگ نصیحت قبول کریں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا کلام عرفاً استبعاد ہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لہذا یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ کلمہ انی یہاں استبعاد کے لئے مستعمل ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ لوگ نصیحت کہاں قبول کریں گے اور اگر ان سے عذابِ دخان دور بھی کردیا گیا۔ تو یہ ایمان کا وعدہ کہاں پورا کریں گے۔ کیونکہ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ نے کشفِ دخان کے علاوہ کتاب اللہ اور معجزات کی صورت میں ایسی نشانیاں ظاہر کی ہیں جو قبولِ نصیحت میں زیادہ مؤثر ہیں مگر یہ بدبخت ان کے باوجود ایمان نہیں لائے اور اعراض ہی کرتے رہے۔ یہاں دخان سے وہ دخان مراد ہے جو آیت "فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین" میں دخان ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ دخان علاماتِ قیامت میں سے ایک علامت ہے چنانچہ ابن عباس رضؓ کا ارشاد ہے اول آیات یعنی اولِ علامات دخان ہے، نزولِ عیسیٰ ہے، اور آگ ہے جو قعرِ عدن سے نکل کر لوگوں کو محشر کی طرف ہنکائے گی۔ اس ارشاد میں نزولِ عیسیٰ اور آگ کے ساتھ دخان کا ذکر کیا گیا ہے اور نزولِ عیسیٰ اور آگ علاماتِ قیامت میں سے ہیں لہذا دخان بھی علاماتِ قیامت میں سے ہوگا اور مروی ہے کہ حضرت حذیفہ نے کہا "یارسول اللہ وما الدخان"۔ پس آپ نے یہ آیت "فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین" تلاوت فرمائی۔ پھر آپ نے فرمایا "یملاء مابین المشرق والمغرب یمکث اربعین یوماً ولیلۃ اما المؤمن فیصیبہ منہ کھیئۃ الزکام، واما الکافر فھو کالسکران یخرج من منخریہ واذنیہ ودبرہ" وہ دخان مشرق اور مغرب کو بھر دے گا چالیس دن رات ٹھہریگا۔ مؤمن کو پہونچے گا تو زکام کی حالت میں مبتلا کردے گا اور کافر کو پہنچیگا تو نشہ میں مبتلا کردے گا اس کے نتھنوں، کانوں اور پاخانہ کے راستہ سے نکلے گا۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں وہی دخان مراد ہے جو علاماتِ قیامت میں سے ہے اور عبداللہ بن مسعود رضؓ کا مذہب یہ ہے کہ آیت میں دخان سے وہ مراد ہے جو بھوک کے وقت آسمان کی طرف دھوئیں کی شکل میں نظر آتا ہے۔ ابن مسعود دلیل میں فرماتے ہیں کہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو ایمان کی دعوت دی اور انہوں نے آپ کی تکذیب کی اور آپ کو برا بھلا کہا تو آپ نے فرمایا "اللھم اعنی علیھم بسبع کسبع یوسف" اے اللہ ان کے مقابلے میں میری مدد فرما سات سال کے ذریعہ جیسا کہ حضرت یوسف کے سات سال یعنی ان کو قومِ یوسف کی طرح سات سال تک قحط میں مبتلا فرما۔ اور ایک روایت میں یہ ہے اللھم اجعل علیھم سنینا کسنین یوسف فاخذتھم سنۃ حصت کل شیٔ اکلوافیھا الجلود والمیتۃ من الجوع وینظر احدھم الی السماء فینظر کھیئۃ الدخان، اے اللہ ان پر یوسف کے سالوں کی طرح سال کردے۔ پس ان کو قحط نے آپکڑا ہر چیز کو گھیر لیا۔ انھوں نے قحط کے زمانہ میں چمڑا، مردار کھایا، بھوک کی وجہ سے ان میں سے ایک آدمی آسمان کی طرف دیکھتا تو دھوئیں کی طرح نظر آتا۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے بات کرتا تو وہ اس کو

دیکھ نہ پاتا پس ابو سفیان کھڑا ہوا اور کہا یا محمد انک جئت تامر بطاعۃ اللہ وبصلۃ الرحم وان قومک قد ہلکوا فادع اللہ لہم فانزل اللہ عزوجل" فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین ۔الی قولہ انکم عائدون" محمد تو آکر اللہ کی طاعت اور صلہ رحمی کا حکم کرتا ہے اور تیری قوم ہلاک ہوگئی ان کے لئے اللہ سے دعا کر پس اللہ رب العزت نے یہ آیت اتاری۔

وَمِنْهَا اَیْ مِنْ اَنْوَاعِ الطَّلَبِ اَلْاَمْرُ وَهُوَ طَلَبُ فِعْلٍ غَیْرِ کَفٍّ عَلٰی جِهَةِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَصِیْغَتُهٗ تُسْتَعْمَلُ فِیْ مَعَانٍ کَثِیْرَةٍ فَاخْتَلَفُوْا فِیْ حَقِیْقَتِهِ الْمَوْضُوْعَةِ هِیَ لَهَا اِخْتِلَافًا کَثِیْرًا وَلَمَّا لَمْ یَکُنِ الدَّلَائِلُ مُفِیْدَةً لِلْقَطْعِ بِشَیْءٍ مِنْ ذٰلِكَ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَالْاَظْهَرُ اَنَّ صِیْغَتَهٗ مِنَ الْمُقْتَرِنَةِ بِاللَّامِ نَحْوُ لِیَحْضُرْ زَیْدٌ وَغَیْرِهَا نَحْوُ اَکْرِمْ عَمْرًوا وَرُوَیْدَ بَکْرًا فَالْمُرَادُ بِصِیْغَتِهِ مَا دَلَّ عَلٰی طَلَبِ فِعْلٍ غَیْرِ کَفٍّ اِسْتِعْلَاءً سَوَاءٌ کَانَ اِسْمًا اَوْ فِعْلًا مَوْضُوْعَةٌ لِطَلَبِ الْفِعْلِ اِسْتِعْلَاءً اَیْ عَلٰی طَرِیْقِ طَلَبِ الْعُلُوِّ وَعَدِّ الْاٰمِرِ نَفْسَهٗ عَالِیًا سَوَاءٌ کَانَ عَالِیًا فِیْ نَفْسِهٖ اَمْ لَا لِتَبَادُرِ الْفَهْمِ عِنْدَ سَمَاعِهَا اَیْ سَمَاعِ الصِّیْغَةِ اِلٰی ذٰلِكَ الْمَعْنٰی اَعْنِیْ طَلَبَ الْفِعْلِ اِسْتِعْلَاءً وَالتَّبَادُرُ اِلَی الْفَهْمِ مِنْ اَقْوٰی اَمَارَاتِ الْحَقِیْقَةِ۔

ترجمہ اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے امر ہے اور وہ کسی فعل کا طلب کرنا ہے جو بصورت کف نہ ہو استعلاء کے طریقہ پر اور امر کا صیغہ بہت سے معانی میں مستعمل ہے پس اس کی اس حقیقت میں جس کے لئے وہ موضوع ہے بہت زیادہ اختلاف کیا ہے ۔ اور چونکہ دلائل ان اقوال میں سے کسی شے کے سلسلہ میں یقین کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اس لئے مصنف نے کہا اور اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ مقترن باللام جیسے لیحضر زید اور غیر مقترن باللام جیسے اکرم عمروا اور روید بکرا پس صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو بطریق استعلاء کسی فعل کی طلب پر دلالت کرے خواہ اسم ہو خواہ فعل (بشرطیکہ وہ طلب) بصورت کف نہ ہو بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے موضوع ہے یعنی امر اپنے آپ کو عالی شمار کرے خواہ فی نفسہ عالی ہو یا عالی نہ ہو کیونکہ صیغہ سننے کے وقت فہم اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی استعلاءً طلب فعل کی طرف اور تبادر الی الفہم حقیقت کی علامتوں میں سے قوی علامت ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے۔ امر سے کبھی تو کلام کی نوع مراد ہوتی ہے جیسے اضرب اور کبھی فعل مراد ہوتا ہے جیسے "وشاورہم فی الامر" یعنی

فی الفعل پہلی صورت میں امر کی جمع اوامر آتی ہے اور دوسری صورت میں امور آتی ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ امر کا لفظ نوع کلام میں حقیقۃً مستعمل ہوتا ہے اور فعل کے معنی میں مجازاً۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ امر دونوں میں لفظاً مشترک ہے یعنی دونوں معنی میں امر کا استعمال حقیقی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں اشتراک معنوی ہے یعنی لفظ امر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی قدر مشترک کے طور پر دونوں میں پائے جاتے ہیں بہر حال انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے اور امر کہتے ہیں فعل کو بطریق استعلاء طلب کرنا بشرطیکہ وہ طلب بصورت کف نہ ہو۔ طلب کی قید کے ذریعہ امر کی طرف سے خبر نکل گئی اور انشاء غیر طلبی نکل گئی۔ اور طلب کو فعل کی طرف مضاف کرنے سے نہی خارج ہوگئی کیونکہ نہی سے طلب ترک فعل ہوتا ہے نہ کہ طلب فعل۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نہی طلب کف کا نام ہے اس قول کی رعایت کرتے ہوئے شارح نے امر کی تعریف میں غیر کف کا لفظ ذکر فرما کر تعریف سے نہی کو خارج کر دیا ہے الحاصل نہی طلب ترک کا نام ہو یا طلب کف کا دونوں صورتوں میں نہی امر کی تعریف سے خارج ہے۔ مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ غیر کف کی قید سے تو اکفف عن القتل بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گا حالانکہ اکفف عن القتل بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غیر کف میں اس فعل سے نہ رکنا مراد ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے اور اکفف عن القتل میں جس فعل (کف) سے صیغہ امر لیا گیا ہے اس سے رکنے کے لئے نہیں کہا گیا بلکہ اس کے علاوہ دوسرے فعل یعنی قتل سے رکنے کے لئے کہا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اکفف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ یہ جواب اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اکفف عن الکف عن القتل امر کی تعریف سے خارج ہو کیونکہ یہاں اس فعل سے رکنے کو طلب کیا گیا ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے حالانکہ یہ بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اکفف ماخوذ ہے کف مطلق سے اور طلب کیا گیا ہے کف عن القتل سے رکنے کو اور یہ کف مقید ہے اور مطلق اور مقید میں تغائر ہے۔ لہٰذا اکفف عن الکف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔

استعلاء کی قید کے ذریعہ دعا اور التماس خارج ہو گئے اس طور پر کہ استعلاء کا مطلب یہ ہے کہ آمر اپنے آپ کو بڑا تصور کرے خواہ واقع میں بڑا ہو جیسا کہ آقا اپنے غلام سے کہے افعل کذا۔ یا واقع میں بڑا نہ ہو جیسا کہ غلام اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر اپنے آقا سے کہے، افعل کذا، پس چونکہ دعا چھوٹے کی طرف سے ہوتی ہے اور التماس برابر والے کی طرف سے اس لئے استعلاء کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے دونوں خارج ہو گئے۔ شارح کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ چونکہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے اسلئے علماء کا اس بارے میں شدید اختلاف ہے کہ صیغہ امر کا معنی موضوع لہ اور حقیقی معنی کیا ہے۔ خادم نے اس سلسلہ کی تمام تفصیلات امر کی بحث کے تحت قوت الاخیار شرح نورالانوار اور فیض سبحانی شرح حسامی میں ذکر کی ہیں اگر ضرورت محسوس ہو تو وہاں ملاحظہ فرما لیجئے۔ بہر حال صیغۂ امر کے معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی میں بڑا اختلاف ہے اور ان اقوال میں سے کسی قول پر چونکہ مفید یقین دلائل موجود نہیں ہیں اس لئے فاضل مصنف نے

اظہر کا لفظ استعمال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ خواہ لام کے ساتھ مقترن ہو جیسے لیحضر زید خواہ لام کے ساتھ مقترن نہ ہو جیسے اکرم عمروا اور روید بکراً بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر دلالت کرے اور وہ طلب بصورت کف نہ ہو اور آمر اپنے آپ کو عالی خیال کرے اور وہ لفظ اسم ہو جیسے روید یا فعل ہو جیسے فعل امر اور مضارع مقرون بلام امر بہرحال یہ لفظ یعنی صیغہ امر بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے گویا امر کے حقیقی معنی یہ ہی ہیں اور دلیل یہ ہے کہ آدمی جب امر کا صیغہ سنتا ہے تو اس کا ذہن فوراً اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی صیغہ امر سننے کے بعد طلب فعل استعلائً کیطرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور لفظ سے کسی معنی کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ اس معنیٰ کے حقیقی ہونے کی علامت ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلب فعل استعلائً صیغہ امر کے حقیقی معنی ہیں۔

وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ صِيغَةُ الْأَمْرِ لِغَيْرِهِ اَیْ لِغَيْرِ طَلَبِ الْفِعْلِ اِسْتِعْلَاءً كَالْاِبَاحَةِ نَحْوُ جَالِسِ الْحَسَنَ اَوِ ابْنَ سِيْرِيْنَ فَيَجُوْزُ لَهٗ اَنْ يُّجَالِسَ اَحَدَهُمَا اَوْ كِلَيْهِمَا وَاَنْ لَّا يُجَالِسَ اَحَدًا اَصْلًا وَالتَّهْدِيْدِ اَیِ التَّخْوِيْفِ وَهُوَ اَعَمُّ مِنَ الْاِنْذَارِ لِاَنَّهٗ اِبْلَاغٌ مَعَ التَّخْوِيْفِ وَفِي الصِّحَاحِ الْاِنْذَارُ تَخْوِيْفٌ مَعَ دَعْوَةٍ نَحْوُ اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ لِظُهُوْرِ اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ الْاَمْرَ بِكُلِّ عَمَلٍ شَاءُوْا

ترجمہ اور صیغہ امر کبھی طلب فعل استعلاءً کے علاوہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اباحت مثلاً حسن کے پاس بیٹھ یا ابن سیرین کے پس اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ ان دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس اور یہ کہ ان میں سے کسی کے پاس نہ بیٹھے اور تہدید یعنی ڈرانے کے لئے اور یہ انذار سے عام ہے اس لئے کہ انذار ابلاغ مع التخویف کا نام ہے اور صحاح میں ہے کہ انذار دعوت کے ساتھ ڈرانے کا نام ہے جیسے جو چاہو کرو۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ حکم کرنا مقصود نہیں ہے کہ جو چاہو کرو۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ امر کے حقیقی معنی تو وہ ہی ہیں جو پہلے ذکر کئے گئے ہیں یعنی طلب فعل استعلاءً مگر مجازاً طلب فعل استعلاء کے علاوہ کے لئے بھی امر کا استعمال کیا جاتا ہے مثلاً اباحت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے جالس الحسن او ابن سیرین اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو ان دونوں کی ہمنشینی کو ناجائز سمجھتا ہو اور مطلب یہ ہوگا کہ تیرے لئے اس بات کی بھی اجازت ہے کہ ... دونوں کی ہم نشینی اختیار کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ ایک کی ہم نشینی اختیار کرے اور

ایک کی نہ کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ دونوں کی ہمنشینی اختیار نہ کرے۔ تخییر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت کی صورت میں امرین کو جمع کرنا جائز ہے اور تخییر کی صورت میں نا جائز ہے۔ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان چونکہ علاقہ کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے یہاں طلب (معنی حقیقی) اور اباحت کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ یہ دونوں مطلق اذن میں شریک ہیں یعنی فعل مطلوب اور فعل مباح دونوں ماذون فیہ ہوتے ہیں اور صیغہ امر کبھی مجازاً ڈرانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ صیغۂ امر تہدید کے لئے وہاں ہوگا جہاں مامور بہ ناپسندیدہ چیز ہو اور تہدید اور طلب کے درمیان علاقہ تضاد کا ہے اس لئے کہ مامور بہ یا تو واجب ہوگا یا مندوب ہوگا اور مہدد علیہ (جس پر تہدید کی گئی ہے) یا تو حرام ہوگا یا مکروہ ہوگا اور واجب اور حرام میں تضاد ہے اور مندوب اور مکروہ میں تضاد ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تہدید کے معنی تخویف (ڈرانے) کے ہیں اور تہدید، انذار سے عام ہے کیونکہ تہدید کے معنی تو مطلقاً ڈرانے کے ہیں، خواہ اس کے ساتھ ابلاغ ہو یا نہ ہو۔ اور انذار کے معنی ڈرانے کے ساتھ ابلاغ اور پہنچانا ہے پس انذار مقید ہوا اور تہدید مطلق؛ اور مقید مطلق سے خاص ہوتا ہے لہٰذا انذار خاص ہے اور تہدید عام۔ اور صحاح میں یہ ہے کہ تہدید انذار سے عام ہے کیونکہ انذار کہتے ہیں دعوت کے ساتھ ڈرانا یعنی اسلام کی دعوت دی جائے اور دعوت کے ساتھ ڈرایا بھی جائے اور تہدید کے معنی مطلقاً ڈرانے کے ہیں خواہ اس کے ساتھ دعوت ہو یا دعوت نہ ہو۔ بہر حال صیغۂ امر کبھی تہدید کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد "اعملوا ما شئتم" تم جو چاہے کرو۔ یہاں ہر کام کے کرنے کا حکم دینا مقصود نہیں ہے بلکہ ہر من چاہے کام کے کرنے پر وعید ہے کہ تم جو چاہو کرو تم آگے آنے والے عذاب کو دیکھ لوگے۔ اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے دُم علی عصیانک، تو اپنی نافرمانی پر ڈٹا رہ تو نے یہ ڈنڈا نہیں دیکھا۔ ملاحظہ کیجئے یہاں نافرمانی مطلوب نہیں ہے بلکہ نافرمانی کرنے پر وعید ہے۔ اردو میں تہدید کی مثال ؎

بل نہ بل، پاس مرے بیٹھ نہ بیٹھ، آ کہ نہ آ
جس نے بہکایا ہے تجھ کو تو اسی کے گھر جا

وَالتَّعْجِيْزِ نَحْوُ فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ طَلَبَ إِتْيَانِهِمْ بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ لِكَوْنِهِ مُحَالًا وَالظَّرْفُ أَعْنِيْ قَوْلَهُ مِنْ مِّثْلِهِ مُتَعَلِّقٌ بِفَأْتُوْا وَالضَّمِيْرُ لِعَبْدِنَا أَوْ صِفَةٌ بِسُوْرَةٍ وَالضَّمِيْرُ لِمَا نَزَّلْنَا أَوْ لِعَبْدِنَا

ترجمہ اور عاجز کرنے کے لئے جیسے اس کے مثل ایک سورت لاؤ۔ اس لئے کہ ان سے قرآن کے

مثل ایک سورت لانے کو طلب کرنا مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے اور ظرف یعنی من مثلہ فاتوا سے متعلق ہے اور ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے یا سورت کی صفت ہے اور ضمیر مانزلنا یا عبدنا کیطرف راجع ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر مجازاً کبھی مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے "فاتوا بسورۃ من مثلہ" تم قرآن کے مثل ایک چھوٹی سی سورت ہی بنالاؤ یہاں فاتوا صیغۂ امر کفار کے عاجز ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں حقیقی معنیٰ یعنی ان سے قرآن کے مثل ایک سورت لانے کو طلب کرنا محال ہے اور محال اس لئے ہے کہ یہ کام ان کی طاقت اور وسعت سے خارج ہے پس جب انھوں نے یہ صیغہ سنا ہوگا تو یقیناً قرآن کے مثل سورت لانے کی کوشش کی ہوگی مگر انھوں نے اپنے آپ کو اس پر قادر نہیں پایا اور جب قادر نہیں پایا تو ان کا عجز ظاہر ہوگیا۔ الحاصل یہاں صیغۂ امر کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور معنی حقیقی یعنی طلب اور معنی مجازی یعنی تعجیز کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ ان دونوں کے متعلَق کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اس طور پر کہ تعجیز محالات میں ہوتی ہے اور طلب ممکنات میں اور ممکن اور محال کے درمیان تضاد ہے بعض لوگوں نے یہاں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں صیغۂ امر (فاتوا) سے طلب مراد ہے۔ اور اس صورت میں زیادہ سے زیادہ تکلیف بالمحال لازم آئے گا یعنی قرآن کے مثل کا لانا جو محال ہے اس کا مکلف کرنا لازم آئے گا مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ تکلیف بالمحال جائز ہے بلکہ واقع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس بات پر قرائن موجود ہیں کہ یہاں تعجیز ہی مراد ہے طلب مراد نہیں ہے۔ شارح نے من مثلہ ظرف کے متعلَق کے بارے میں کلام کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا متعلَق یا تو فاتوا ہوگا اور یا اس کا متعلق محذوف ہوگا اور پھر محذوف متعلَق سے مل کر سورت کی صفت ہوگا پہلی صورت میں من مثلہ ظرف لغو ہوگا اور دوسری صورت میں ظرف مستقر ہوگا۔ نیز پہلی صورت میں مثلہ کی ضمیر مجرور کا مرجع عبدنا ہوگا اور من فاتوا کا صلہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا اگر تمہیں قرآن کے آسمانی کتاب ہونے میں شبہ ہو تو تم ایک سورت لے آؤ ایسے شخص سے جو ہمارے بندے جیسا ہو اُمّی ہونے میں اور بے پڑھا لکھا ہونے میں اور دوسری صورت میں ضمیر کا مرجع مانزلنا بھی ہوسکتا ہے اور عبدنا بھی۔ اگر مرجع مانزلنا ہے تو ترجمہ یہ ہوگا تم ایک ایسی سورت لاؤ جو بلاغت اور حسن نظم میں مانزلنا کے مثل ہو اس صورت میں من تبعیض کے لئے بھی ہوسکتا ہے بیان کے لئے بھی اور زائدہ بھی ہوسکتا ہے۔ اور اگر مرجع عبدنا ہے تو اس صورت میں من ابتدائیہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہمارے بندے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ صورت اس شخص کا نتیجۂ فکر ہو جو محمد جیسا ہو جنھوں نے کسی سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا۔

فَاِنْ قُلْتَ لِمَ لَا يَجُوْزُ عَلَى الْاَوَّلِ اَنْ يَكُوْنَ الضَّمِيْرُ لِمَا نَزَّلْنَا قُلْتُ

لِاَنَّهٗ يَقْتَضِىْ ثُبُوْتَ مِثْلِ الْقُرْاٰنِ فِى الْبَلَاغَةِ وَعُلُوِّ الطَّبَقَةِ بِشَهَادَةِ الذَّوْقِ اِذِ التَّعْجِيْزُ اِنَّمَا يَكُوْنُ عَنِ الْمَاْتِىِّ فَكَاَنَّ مِثْلَ الْقُرْاٰنِ ثَابِتٌ لٰكِنَّهُمْ عَجَزُوْا اَنْ يَاْتُوْا مِنْهُ بِسُوْرَةٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ وَصْفًا لِلسُّوْرَةِ فَاِنَّ الْمُعْجَزَ عَنْهُ هُوَ السُّوْرَةُ الْمَوْصُوْفَةُ بِاِعْتِبَارِ اِنْتِفَاءِ الْوَصْفِ فَاِنْ قُلْتَ فَلْيَكُنِ التَّعْجِيْزُ بِاِعْتِبَارِ اِنْتِفَاءِ الْمَاْتِىِّ مِنْهُ قُلْتُ اِحْتِمَالٌ عَقْلِىٌّ لَا يَسْبِقُ اِلَى الْفَهْمِ وَلَا يُوْجَدُ لَهٗ مَسَاغٌ فِىْ اِعْتِبَارَاتِ الْبُلَغَاءِ وَاسْتِعْمَالَاتِهِمْ فَلَا اِعْتِدَادَ بِهٖ وَلِبَعْضِهِمْ هٰهُنَا كَلَامٌ طَوِيْلٌ لَا طَائِلَ تَحْتَهٗ.

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ پہلی صورت میں ضمیر کا مانزلنا کی طرف راجع ہونا کیوں جائز نہیں تو میں جواب دوں گا کہ بشہادتِ ذوق تقاضہ کرتا ہے بلاغت اور علوِ مرتبہ میں قرآن کے مثل کے ثبوت کا۔ کیونکہ تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوتی ہے پس گویا قرآن کا مثل ثابت ہے لیکن وہ اس بات سے عاجز ہیں کہ اس سے ایک سورت لائیں برخلاف اس کے کہ جب ظرف سورت کا وصف ہو کیونکہ معجز عنہ انتفاء وصف کے اعتبار سے سورتِ موصوفہ ہے۔ پس اگر تو کہے کہ تعجیز ماتی منہ کے انتفار کے اعتبار سے ہونی چاہیئے۔ میں کہوں گا کہ یہ محض عقلی احتمال ہے جس کی طرف ذہن نہیں جاتا ہے اور نہ ہی اس کے لئے بلغاء کے اعتبارات اور ان کے استعمالات میں کوئی جواز ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور بعض لوگوں کے لئے یہاں لمبا کلام ہے جس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اگر من مثلہ ظرف لغو ہو یعنی فاتوا کے متعلق ہو اور من صلہ کا ہو تو اس صورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ اس صورت میں ضمیر کا مرجع ما نزلنا کو قرار دینا کیوں جائز نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں اگر ضمیر کا مرجع مانزلنا ہو تو بلاغت اور حسنِ نظم میں قرآن کے مثل کا ثابت ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ ہمارا مقصود قرآن کے مثل کی نفی کرنا ہے نہ کہ اس کو ثابت کرنا اور یہ اس طور پر لازم آئے گا کہ مانزلنا کو مرجع قرار دینے کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ لاؤ تم ایک سورت مانزلنا کے مثل سے یہاں ماتی بہ (جس کو لایا گیا ہے) تو سورت ہے اور ماتی منہ (جس سے لایا گیا ہے) قرآن اور مانزلنا کا مثل ہے پس تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے یعنی ماتی منہ (قرآن کا مثل) تو موجود ہے لیکن تم لوگ اس سے ایک سورت لانے پر قادر نہیں ہو بلکہ عاجز ہو اور جب ایسا ہے تو قرآن کا مثل ثابت ہوگیا اور یہ چونکہ ہمارے مقصود کے خلاف ہے اس لئے ہم نے اس سورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا کو قرار دیا نہ کہ مانزلنا کو۔ اس کے برخلاف اگر من مثلہ ظرف مستقر ہو کر سورت کی صفت

واقع ہو تو اس صورت میں مانزلنا کو مرجع قرار دینے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ تم ایک ایسی سورت لاؤ جو مانزلنا کے مثل ہو پس اس صورت میں مطلقاً سورت کا مطالبہ نہیں کیا گیا بلکہ اس سورت کا مطالبہ کیا گیا ہے جو مانزلنا کے مثل ہونے کے ساتھ موصوف ہو یعنی سورت موصوفہ بمثل مانزلنا کا مطالبہ کیا گیا ہے اور چونکہ مانزلنا کا مثل نہیں ہے اس لئے کفار سورتِ موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونگے یعنی کفار کا سورتِ موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونا اس لئے ہے کہ وصف (سورت کا مانزلنا کا مثل ہونا) منتفی ہے پس اس صورت میں مانزلنا کو مرجع قرار دینے میں چونکہ کوئی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے اس صورت میں کہا گیا کہ ضمیر کا مرجع مانزلنا بھی ہوسکتا ہے اور پہلی صورت میں مانزلنا کو مرجع قرار دینے سے چونکہ خلاف مقصود کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اس لئے پہلی صورت میں ضمیر کا مرجع صرف عبدنا کو قرار دیا گیا اور مانزلنا کو مرجع قرار نہیں دیا گیا ہے بشارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ من مثلہ ظرف لغو ہے یعنی فاتوا کے متعلق ہے اور ضمیر مانزلنا کی طرف راجع ہے مگر اس کے باوجود مثل قرآن کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ تعجیز ماتی بہ (سورت) کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ماتی منہ (مثل قرآن) کے اعتبار سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ مثل قرآن سے سورت کے لانے پر تو قادر ہیں مگر مثل منتفی ہے یعنی وہ سورت کے لانے پر تو قادر ہیں مگر چونکہ قرآن کا مثل ہی نہیں ہے اس لئے وہ اس سے سورت بھی نہیں لاسکیں گے الحاصل اس صورت میں نہ تو مثل قرآن ثابت ہوتا ہے اور نہ باعتبار ماتی بہ کے ان کا عجز منتفی ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے "ائتنی بجناح من مثل العنقار" میرے پاس مثل عنقار سے ایک پر لیکر آؤ پس چونکہ مثل عنقار موجود نہیں ہے اس لئے ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے بھی عاجز ہوگا پس جس طرح یہاں نہ تو مثل عنقار ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے عجز منتفی ہے اسی طرح وہاں بھی نہ تو ماتی منہ یعنی مثل قرآن ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی سورت کے لانے سے ان کا عجز منتفی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استقراء اور تتبع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کی تراکیب سے ذوق سلیم یہی سمجھتا ہے کہ تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے اور جب تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی تو مثل قرآن ثابت ہوگا اسی کو شارح نے اپنے لفظوں میں یوں کہا ہے کہ ماتی منہ کے اعتبار سے تعجیز محض عقلی احتمال ہے بلغاء کی تراکیب اور ان کے استعمالات میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کے برخلاف انتفاء وصف کے اعتبار سے تعجیز تو شائع ذائع ہے کیونکہ کلام میں قیود اور شروط ہی مقصود ہوتی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس مقام پر بے فائدہ تقریریں کی ہیں ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے۔

وَالتَّسْخِيْرِ نَحْوُ كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ وَالْاِهَانَةِ نَحْوُ كُوْنُوْا حِجَارَةً اَوْ حَدِيْدًا اِذْ لَيْسَ الْغَرَضُ اَنْ يُّطْلَبَ مِنْهُمْ كَوْنُهُمْ قِرَدَةً اَوْ حِجَارَةً

لِعَدَمِ قُدْرَتِهِمْ عَلٰى ذٰلِكَ وَلٰكِنْ فِي التَّسْخِيْرِ يَحْصُلُ الْفِعْلُ اَعْنِيْ صَيْرُوْرَتَهُمْ قِرَدَةً وَفِي الْاِهَانَةِ لَا يَحْصُلُ اِذِ الْمَقْصُوْدُ قِلَّةُ الْمُبَالَاةِ بِهِمْ

ترجمہ اور تسخیر کے لئے جیسے تم ذلیل بندر ہو جاؤ اور اہانت کے لئے جیسے تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا ہو جاؤ۔ اس لئے کہ ان سے ان کے بندر ہونے یا پتھر ہونے کو طلب کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں لیکن تسخیر میں فعل حاصل ہو جاتا ہے یعنی ان کا بندر ہو جانا اور اہانت میں حاصل نہیں ہوتا اسلئے کہ اہانت سے مقصود ان کی طرف قلت اعتنا رکو بتانا ہے

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً تسخیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تسخیر کہتے ہیں شی کا اس کے لئے منقاد اور مسخر ہو جانا جس کا حکم دیا گیا ہے طلب اور تسخیر کے درمیان سببیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ ایسی شے کو واجب کرنا جس پر مخاطب کو قدرت نہ ہو ایسے طریقہ پر کہ بغیر توقف کے سرعت کے ساتھ حاصل ہو جائے یہ اس کے مسخر ہونے کا سبب ہوگا بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تسخیر کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا ایک شے کو ایک حالت سے دوسری ایسی حالت کی طرف تبدیل کرنا جس میں ذلت ہو اور تسخیر اور تکوین کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسخیر میں تو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیلی ہوتی ہے بشرطیکہ دوسری حالت پہلی حالت کی بہ نسبت اخس اور کمتر ہو۔ اور تکوین کہتے ہیں شے کو عدم سے وجود میں لانا۔ صیغۂ امر تکوین کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کن فیکون تسخیر کے دوسرے معنی کے اعتبار سے صیغۂ امر کے حقیقی معنی (طلب) اور تسخیر کے درمیان علاقہ مطلق الزام میں مشابہت ہے کیونکہ حقیقی معنی یعنی وجوب اور طلب میں مامور کو مامور بہ پر لازم کرنا ہوتا ہے اور تسخیر میں مخاطب پر ذلت کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ بہر حال صیغۂ امر مجازاً تسخیر کے لئے استعمال ہے جیسے "کونوا قردۃ خاسئین" تم ذلیل بندر ہو جاؤ۔ اور صیغۂ امر کبھی مجازاً اہانت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس صورت میں علاقہ مطلق الزام میں مشابہت ہے اس طور پر کہ وجوب کے ذریعہ مامور کو مامور بہ پر لازم کیا جاتا ہے اور اہانت کے ذریعہ ذلت کو مخاطب پر لازم کیا جاتا ہے۔ اہانت کی مثال کونوا حجارۃ او حدیداً ہے تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا ہو جاؤ۔ شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ لوگ بندر یا پتھر ہونے پر قادر نہیں ہیں تو ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب کرنا بھی مقصود نہ ہوگا اور جب ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب نہیں کیا گیا تو ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر حقیقی معنی یعنی طلب پر محمول نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ عدم قدرت میں تو تسخیر اور اہانت دونوں شریک ہیں لیکن اس اعتبار سے فرق ہے کہ تسخیر میں تو فعل مطلوب یعنی ان کا بندر ہونا حاصل ہو جاتا ہے لیکن اہانت میں فعل بالکل حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اہانت سے مقصود قلت اعتنار ہوتا ہے یعنی اہانت میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ ہمیں تمہاری کوئی پرواہ نہیں ہے ہمارے نزدیک تم قابل اعتنار نہیں ہو۔ اردو میں اہانت کی مثال سے

سودا تری فریاد سے آنکھوں میں کٹی رات ؛ آتی ہے سحر ہونے کو اب تو کہیں مر بھی

اس میں مَر صیغہ امر اہانت کے لئے ہے۔

وَالتَّسْوِيَةِ نَحْوُ اِصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا فَفِي الْاِبَاحَةِ كَاَنَّ الْمُخَاطَبَ تَوَهَّمَ اِنَّ الْفِعْلَ مَحْظُوْرٌ عَلَيْهِ فَاُذِنَ لَهٗ فِي الْفِعْلِ مَعَ عَدَمِ الْحَرَجِ فِي التَّرْكِ وَفِي التَّسْوِيَةِ كَاَنَّهٗ تَوَهَّمَ اَنَّ اَحَدَ الطَّرَفَيْنِ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ اَنْفَعُ لَهٗ وَاَرْجَحُ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ فَرُفِعَ ذٰلِكَ

ترجمہ اور برابری کے لئے جیسے تم صبر کرو یا صبر نہ کرو پس اباحت میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ فعل اس پر ممنوع ہے پھر اس کو فعل کی اجازت دی گئی باوجودیکہ ترک میں کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے فعل اور ترک دو طرفوں میں سے ایک اس کے لئے زیادہ نافع اور زیادہ راجح ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے پس اس کو اٹھا دیا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان برابری کر دی جاتی ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر کبھی مجازاً دو چیزوں کے درمیان برابری کی نسبت بیان کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ وہاں ہوگا جہاں مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے مقابلہ میں راجح ہے جیسے "اَنْفِقُوْا طَوْعًا اَوْ کَرْھًا لَّنْ یُّتَقَبَّلَ مِنْکُمْ" برضا خرچ کرو یا زبردستی تمہارا انفاق قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ انفاق طوعاً تو مقبول ہے مگر کرہاً مقبول نہیں ہے پس باری تعالےٰ نے عدم قبول میں دونوں کو برابر کر دیا اور جیسے "اصبروا او لاتصبروا" صبر کرو یا صبر نہ کرو۔ یہ اسوقت کہا جاتا ہے جب مخاطب کا خیال یہ ہو کہ صبر نافع ہے پس باری تعالیٰ نے اس خیال کو رد فرمایا اور کہا کہ صبر اور عدم صبر دونوں برابر ہیں ان دونوں آیتوں میں امر کے حقیقی معنی (طلب) مراد نہیں ہیں یعنی نہ امر بالانفاق مراد ہے اور نہ امر بالصبر مراد ہے بلکہ دونوں امروں کے درمیان تسویہ مراد ہے اور تسویہ اور طلب کے درمیان تضاد کا علاقہ ہے کیونکہ فعل اور ترکِ فعل کے درمیان تسویہ بصورتِ طلب ان دونوں میں سے ایک کو واجب کرنے کی ضد ہے۔ شارح نے اباحت اور تسویہ کے درمیان فرق بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اباحت کی صورت میں مخاطب کو یہ خیال ہوتا ہے کہ میرے حق میں فعل ممنوع ہے پس اس کو فعل کی اجازت دیدی جاتی ہے اور بتلا دیا جاتا ہے کہ ترکِ فعل میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں مخاطب کا خیال یہ ہوتا ہے کہ احد الطرفین یعنی فعل اور ترکِ فعل میں سے میرے لئے ایک نافع اور راجح ہے پس اس خیال کو دور کر دیا جاتا ہے اور بتا دیا جاتا ہے کہ نفع میں دونوں برابر ہیں کوئی کسی سے راجح نہیں ہے۔ اردو میں تسویہ کی مثال۔ ؎

اے شمع تری عمر طبیعی ہے ایک رات

رو کر گذار یا اسے ہنس کر گذار دے

وَالتَّمَنِّی نَحْوُ شِعْرٍ

اَلَا اَیُّهَا اللَّیْلُ الطَّوِیْلُ اَلَا انْجَلِیْ بِصُبْحٍ وَمَا الْاِصْبَاحُ مِنْكَ بِاَمْثَلَ

اِذْ لَیْسَ الْغَرَضُ طَلَبَ الْاِنْجِلَاءِ مِنَ اللَّیْلِ اِذْ لَیْسَ ذٰلِكَ فِیْ وُسْعِهٖ لٰكِنَّهٗ یَتَمَنّٰی ذٰلِكَ تَخَلُّصًا عَمَّا عَرَضَ لَهٗ فِی اللَّیْلِ مِنْ تَبَارِیْحِ الْجَوٰی وَلِاسْتِطَالَتِهٖ تِلْكَ اللَّیْلَةَ كَاَنَّهٗ لَا طَمَاعِیَةَ لَهٗ فِیْ اِنْجِلَائِهَا فَلِهٰذَا یُحْمَلُ عَلَی التَّمَنِّیْ دُوْنَ التَّرَجِّیْ۔

ترجمہ اور تمنی کے لئے جیسے شعر۔ اے شب دراز تو صبح کے ذریعہ روشن ہوجا اور تیرا بذریعہ صبح روشن ہونا افضل نہیں ہے اس لئے کہ شاعر کا مقصد رات سے منکشف ہونے کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے لیکن وہ اس کی تمنا کررہا ہے تاکہ اس چیز سے چھٹکارا حاصل ہو جو اس کو رات میں پیش آئی ہے یعنی شدتِ غم اور اس کو اس رات کے طویل ہونے کی وجہ سے گویا اس کو اس کے منکشف ہونے کی توقع ہی نہیں ہے پس اسی وجہ سے تمنی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ ترجی پر۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تمنی اس امر محبوب کو طلب کرنے کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو، امر اور تمنی کے درمیان اطلاق اور تقیید کا علاقہ ہے کیونکہ امر تو مطلقاً طلب کا نام ہے بشرطیکہ استعلاء کے طریقہ پر ہو اور تمنی میں جو طلب ہے وہ اس امر محبوب کے ساتھ مقید ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو۔ بہرحال صیغۂ امر کبھی تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے امرأ القیس کا شعر ہے ؎

الا ایہا اللیل الطویل الا انجلی ٭ بصبح وما الاصباح منک بامثل

اے شب دراز تو صبح کے ذریعہ روشن ہوجا اور تیرا صبح کے ذریعہ روشن ہونا افضل نہیں ہے۔ یعنی اولاً تو روشن ہونے کی امید ہی نہیں ہے اور اگر روشن ہونا فرض بھی کرلیا جائے تو میرے نزدیک روشن ہونا افضل نہیں ہے کیونکہ میری رات اور دن دونوں برابر ہیں دونوں میں مصائب یکساں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ شاعر کا مقصد رات سے انکشاف کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ رات کی قدرت اور وسعت میں نہیں ہے بلکہ وہ اس کی تمنا اور آرزو کررہا ہے تاکہ رات میں پیش آنے والے شدتِ غم سے نجات حاصل ہوجائے اور شاعر چونکہ اس رات کو طویل سمجھ رہا ہے اس لئے اس کو اس کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اور چونکہ اس کو رات کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اس لئے اس کلام کو تمنی پر محمول کیا جائے گا ترجی پر محمول نہیں کیا جائیگا اردو میں تمنی کی مثال ؎

جب نہ پاتا تھا راہ وہ دل گیر ہر بگولے سے تھی یہی تقریر

تو ہی اب مجھ کو راستہ بتلا کشورِ یار کا پتہ بتلا

چونکہ بگولہ راستہ نہیں بنا سکتا اس لئے یہ امر تمنی کے لئے ہے کیونکہ اس میں امر محال کی آرزو ہے۔

وَالدُّعَاءِ اَیِ الطَّلَبِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّضَرُّعِ نَحْوُ رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَالْاِلْتِمَاسِ کَقَوْلِکَ لِمَنْ یُّسَاوِیْکَ رُتْبَةً اِفْعَلْ بِدُوْنِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَالتَّضَرُّعِ فَاِنْ قِیْلَ اَیُّ حَاجَةٍ اِلٰی قَوْلِهٖ بِدُوْنِ الْاِسْتِعْلَاءِ مَعَ قَوْلِهٖ لِمَنْ یُّسَاوِیْکَ قُلْتُ قَدْ سَبَقَ اَنَّ الْاِسْتِعْلَاءَ لَا یَسْتَلْزِمُ الْعُلُوَّ فَیَجُوْزُ اَنْ یَّتَحَقَّقَ مِنَ الْمُسَاوِیْ بَلْ مِنَ الْاَدْنٰی اَیْضًا۔

ترجمہ اور دعا کے لئے یعنی عاجزانہ طلب فعل کے لئے جیسے اے رب میری مغفرت فرما اور التماس کے لئے جیسے تیرا قول افعل، بغیر استعلاء اور بغیر تضرع کے۔ اس آدمی سے جو رتبہ میں تیرے برابر ہو پس اگر کہا جائے کہ اس کے قول لمن یساویک کے ساتھ بدون الاستعلاء کی کیا ضرورت ہے۔ میں کہوں گا کہ یہ بات پہلے گذر گئی کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے پس اس کا تحقق مساوی سے ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی ہو سکتا ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر مجازاً کبھی دعا کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور دعا کہتے ہیں عاجزانہ اور منکسرانہ طور پر فعل کو طلب کرنا۔ طلب کرنے والا رتبہ میں ادنیٰ ہو یا اعلیٰ ہو یا مساوی ہو۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے اپنے آقا سے غلظت اور سختی کے ساتھ کہا "اعتقنی" مجھے آزاد کر۔ تو یہ امر ہوگا دعاء نہ ہوگی۔ کیونکہ دعاء کے لئے تضرع اور تذلل شرط ہے اور یہاں استعلاء موجود ہے اور امر اور دعاء کے درمیان اطلاق و تقیید کا علاقہ ہے اس طور پر کہ امر کے اندر طلب مطلق ہے اور دعاء میں تضرع کی قید کے ساتھ مقید ہے دعاء کی مثال جیسے رب اغفرلی اے میرے رب میری مغفرت فرما اردو میں دعا کی مثال ؎

یا رب دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے ٭ جو قلب کو گرما دے جو روح کو تڑپا دے

اور صیغۂ امر مجازاً التماس کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے ایک شخص اپنے ہم رتبہ آدمی سے کہے افعل اور کہنے والے میں نہ استعلاء ہو اور نہ تضرع ہو۔ اردو میں التماس کی مثال ؎

مے کشاں روح ہماری بھی کبھی شاد کرو ٭ ٹوٹے گر بزم میں شیشہ تو ہمیں یاد کرو

یہاں شاد کرو اور یاد کرو امر ہے التماس کے معنی میں۔ حاصل یہ کہ امر کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں استعلا ہو اور دعا کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تضرع اور خضوع ہو اور التماس کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تساوی ہو تضرع اور استعلاء نہ ہو۔ فان قیل سے شارح نے مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض کر کے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف نے لمن یساویک رتبۃ کہدیا تو اس کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ

مساوات تو عدم استعلار کو خود مستلزم ہے لہذا جب التماس میں مساوات کو ضروری قرار دیدیا گیا تو استعلار کی نفی خود بخود ہو گئی اور جب مساوات کے ذکر کرنے سے استعلار کی نفی ہو گئی تو مساوات کو ذکر کرنے کے بعد بدون الاستعلار کہنے کی کیا ضرورت تھی اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استعلاء، علو کو مستلزم نہیں ہے یعنی استعلار کے لئے علو لازم نہیں ہے بلکہ کبھی علو بغیر استعلار کے پایا جاتا ہے اور کبھی استعلار بغیر علو کے پایا جاتا ہے کیونکہ استعلار کہتے ہیں آمر کا اپنے آپ کو بڑا سمجھنا خواہ واقع میں بڑا ہو یا واقع میں بڑا نہ ہو اور علو کہتے ہیں واقع میں بڑا ہونا اور جب ایسا ہے تو استعلار مساوی سے بھی متحقق ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی متحقق ہو سکتا ہے کیونکہ مساوات کے منافی علو ہے نہ کہ استعلار

ثُمَّ الْأَمْرُ قَالَ السَّكَّاكِيُّ حَقُّهُ الْفَوْرُ لِأَنَّهُ الظَّاهِرُ مِنَ الطَّلَبِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ كَمَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ وَلِتَبَادُرِ الْفَهْمِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِشَيْءٍ بَعْدَ الْأَمْرِ بِخِلَافِهِ إِلَى تَغْيِيرِ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ دُوْنَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَإِرَادَةِ التَّرَاخِيْ فَإِنَّ الْمَوْلٰى إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ قُمْ ثُمَّ قَالَ لَهٗ قَبْلَ أَنْ يَقُوْمَ اِضْطَجِعْ حَتَّى الْمَسَاءِ يَتَبَادَرُ الْفَهْمُ إِلٰى أَنَّهٗ غَيَّرَ الْأَمْرَ بِالْقِيَامِ إِلَى الْأَمْرِ بِالْاِضْطِجَاعِ وَلَمْ يُرِدِ الْجَمْعَ بَيْنَ الْقِيَامِ وَالْاِضْطِجَاعِ مَعَ تَرَاخِيْ أَحَدِهِمَا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ ذٰلِكَ عِنْدَ خُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ

ترجمہ پھر امر سکاکی نے کہا ہے کہ امر کا حق علی الفور ہے اس لئے کہ اطلاق کے وقت طلب سے یہ ہی ظاہر ہے جیسا کہ استفہام میں ہے اور اس لئے کہ ایک شے کے امر کے وقت اس کے خلاف کے امر کے بعد ذہن امر اول کے متغیر کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے نہ کہ دو امروں کو جمع کرنے اور تراخی کے ارادہ کی طرف کیونکہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا قم (کھڑا ہو جا) پھر کھڑا ہونے سے پہلے اس نے کہا اضطجع حتی المسار۔ شام تک لیٹا رہ تو ذہن اس طرف متغیر ہوگا کہ مولا نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم مقام کے قرائن سے خالی ہونے کے وقت اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔

تشریح اصول فقہ کی کتابوں میں یہ اختلاف مذکور ہے کہ امر علی الفور وجوب کو ثابت کرتا ہے یا علی التراخی مصنف رح کہتے ہیں کہ فاضل سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ صیغۂ امر کا حق وجوب علی الفور ہے یعنی صیغۂ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ فعل مامور بہ کے حصول کا وجوب ورودِ امر کے بعد اول اوقاتِ امکان

میں ثابت ہو یعنی صیغہ امر کے مقتضیٰ پر ورودِ امر کے بعد فوراً عمل کرنا واجب ہے ہاں اگر تراخی پر قرینہ موجود ہو تو ایسی صورت میں تراخی بھی جائز ہوگی۔ ورودِ امر کے بعد علی الفور وجوب کے ثابت ہونے پر سکاکی نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ جب تراخی مراد ہونے پر قرینہ موجود نہ ہو تو طلب سے یہی ظاہر ہے کہ امر نے مقتضیٰ پر علی الفور عمل کرنا واجب ہو کیونکہ طبیعت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جس چیز کو طلب کیا گیا ہے وہ فوری طور پر واقع ہو مثلاً جب کوئی شخص کہے اسقنی مجھے پانی پلاؤ تو اس سے مراد یہ ہے کہ اسی وقت پانی پلاؤ۔ جیسا کہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مستفہم عنہ فوری جواب دے اور جیسے نداء اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منادی فوراً متوجہ ہو۔ پس جس طرح استفہام اور نداء میں طلب ہے اور یہ دونوں فوریت کا تقاضہ کرتے ہیں اسی طرح امر میں بھی طلب ہے لہذا یہ بھی فوریت کا تقاضہ کریگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک چیز کا امر کرے پھر اس کے بعد ایسی دوسری چیز کا امر کرے جو پہلے کی ضد ہو تو ایسی صورت میں ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ آمر نے پہلا امر بدل دیا ہے نہ تو اس طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ آمر نے دونوں امروں کو جمع کرنے کا ارادہ کیا ہے اور نہ اس طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ آمر نے جواز تراخی کا ارادہ کیا ہے اور جب ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ آمر نے امر اول کو بدل دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ امر کا موجب علی الفور ثابت ہے مثلاً آقا نے اپنے غلام سے کہا، قم، کھڑا ہو جا پھر اس کے کھڑا ہونے سے پہلے ہی اس سے کہا اضطجع حتی المساء شام تک لیٹا رہ۔ اس سے اس بات کیطرف ذہن منتقل ہوگا کہ آقا نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اس نے قیام اور اضطجاع دونوں میں سے ایک کو مؤخر کر کے دونوں کو جمع کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اس طرف ذہن منتقل اس لئے ہوگا کہ حتی المساء غایت ہے اور غایت کے لئے مبدا کا ہونا ضروری ہے اور اس جگہ مناسب یہ ہے کہ اس کا مبداء ورودِ صیغہ یعنی اضطجع کے فوراً بعد ہو اور مطلب یہ ہو کہ تو اس وقت سے لیکر شام تک لیٹا رہ۔

مصنف کہتے ہیں کہ سکاکی کی ذکر کردہ دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک میں نظر ہے کیونکہ جب مقام قرائن سے خالی ہو۔ اس وقت ہم ظہور اور تبادر کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی ظہور اور تبادر اس وقت ہوتا ہے جب اس پر قرینہ موجود ہو اور اگر قرینہ نہ ہو تو اس وقت طلب سے نہ فوریت ظاہر ہے اور نہ امر اول کی تبدیلی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور رہی مذکورہ مثال تو اس میں فوریت پر قرینہ موجود ہے اور وہ حتی المساء ہے جو مبداء کا مقتضیٰ ہے اور مبداء ورودِ صیغہ کے فوراً بعد ہے۔ حاصل یہ کہ فوریت اور تراخی دونوں قرائن سے مستفاد ہوتے ہیں اور جب قرائن نہ ہوں تو امر سے مطلقاً طلب ماہیت مراد ہوگی۔

وَمِنْهَا اَیْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الطَّلَبِ اَلنَّهْیُ وَهُوَ طَلَبُ الْكَفِّ عَنِ الْفِعْلِ اِسْتِعْلَاءً وَلَهُ حَرْفٌ وَاحِدٌ وَهُوَ لَا الْجَازِمَةُ فِیْ نَحْوِ لَا تَفْعَلْ وَهُوَ كَالْاَمْرِ

فِي الْاِسْتِعْلَاءِ لِاَنَّهُ الْمُتَبَادِرُ اِلَى الْفَهْمِ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ طَلَبِ الْكَفِّ عَنِ الْفِعْلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْبَعْضِ اَوْ طَلَبِ التَّرْكِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْبَعْضِ كَالتَّهْدِيْدِ كَقَوْلِكَ لِعَبْدٍ لَا يَمْتَثِلُ اَمْرَكَ لَا تَمْتَثِلْ اَمْرِيْ وَكَالدُّعَاءِ وَالْاِلْتِمَاسِ وَهُوَ ظَاهِرٌ

ترجمہ اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے نہی ہے اور وہ بطریق استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا ہے اور اس کے لئے ایک حرف ہے اور وہ لا جازمہ ہے جیسے لاتفعل اور وہ استعلاء میں امر کی طرح ہے اسلئے کہ استعلاء متبادر الی الفہم ہے اور نہی کبھی غیر طلب کف عن الفعل میں استعمال کی جاتی ہے جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے یا غیر طلب ترک میں جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے جیسے تہدید جیسے تو نافرمان غلام سے کہے "لاتمتثل امری"، اور جیسے دعا اور التماس اور وہ ظاہر ہے

تشریح انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم نہی ہے اشاعرہ کے نزدیک نہی کہتے ہیں بطریق استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا۔ اور معتزلہ کے نزدیک ترکِ فعل کو طلب کرنے کا نام نہی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نہی کے لئے صرف ایک حرف آتا ہے یعنی لا جازمہ جیسے لاتفعل مصنف اگر لہ حرف واحد کے بجائے لہ صیغۃ واحدۃ کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ نہی کے لئے صرف ایک صیغہ ہے دوسرا صیغہ نہیں ہے جیسا کہ اس کے لئے دوسرا حرف نہیں ہے۔ مصنف نے لا کے بعد جازمہ کی قید ذکر فرما کر لائے نافیہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ لائے نافیہ فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے نہ کہ نہی پر۔ یہ بھی خیال رہے کہ لا جازمہ لفظاً جزم دے یا محلاً لفظاً کی مثال لاتفعل اور محلاً کی مثال لاتفعلن یا زید لاتضربن یا ہندات، مصنف کہتے ہیں کہ نہی استعلاء میں امر کی طرح ہے یعنی جسطرح امر استعلائً طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح نہی کا صیغہ استعلاءً ترکِ فعل کو طلب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ استعلاء متبادر الی الفہم ہے یعنی صیغہ نہی سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ فعل سے روکنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے اور تبادر علامتِ حقیقت ہے لہذا استعلاءً فعل سے رکنے کو طلب کرنا نہی کے حقیقی معنی ہوں گے۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ نہی کا صیغہ مجازاً معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی اشاعرہ کے نزدیک طلبِ کف عن الفعل کے علاوہ میں اور معتزلہ کے نزدیک طلب ترک کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً نہی کا صیغہ مجازاً تہدید کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے آقا اپنے نافرمان غلام سے کہے لاتمتثل امری، میرا حکم نہ مانو۔ یہاں غلام سے عدم امتثال مطلوب نہیں بلکہ عدم امتثال پر ڈرانا مقصود ہے چنانچہ آقا یہ کہتا ہے کہ عدم امتثال کی صورت میں تو سزا کا مستحق ہوگا حاصل یہ کہ اس کلام کے ذریعے آقا عدم امتثال کی صورت میں غلام کو ڈرانا چاہتا ہے اور نہی اور تہدید کے درمیان سببیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ نہی عن الشئی اس کی مخالفت پر تخویف کا

کا سبب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ نہی کا صیغہ مجازاً دعاء اور التماس کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ نہی کا صیغہ دعاء کے لئے اسوقت استعمال ہوگا جب کہ خضوع اور تذلل کے طریقہ پر ہو جیسے "ربنا لا تؤاخذنا" اردو میں نہی کا دعاء کے معنی میں استعمال جیسے ؎

ہے داغِ حسرتِ دل کا شمار یاد ⁂ مجھ سے مرے گنہ کا حساب اے خدا نہ مانگ

اور التماس کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ مساوی کی طرف سے ہو یعنی التماس کرنے والا اور مخاطب ہم رتبہ ہوں جیسے ایک شخص دوسرے سے کہے لا تعص ربک ایہا الاخ۔ بھائی صاحب اپنے رب کی نافرمانی نہ کیجیے۔ اردو میں نہی کے التماس کے معنی میں استعمال ہونے کی مثال ؎

دوستو اس سے توقع مت رکھو ⁂ مجھ سے وہ یوں پھر گیا کیسا ہے دوست

مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے کہا ہے کہ نہی کا صیغہ مجازاً غیر طلب کف یا غیر طلب ترک میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے تہدید پھر شارح نے کہا ہے جیسے دعاء اور التماس مگر ہم کہتے ہیں کہ دعاء اور التماس کو تمثیل میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نہی کا صیغہ مجازاً غیر طلب کف یا غیر طلب ترک میں استعمال ہوتا ہے اور دعا اور التماس میں بغیر استعلاء کے طلب کف یا طلب ترک ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نہی کا صیغہ مجازاً دعاء اور التماس کے لئے کیسے استعمال ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں استعلاء کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے وقد یستعمل فی غیر طلب الکف او الترک استعلاء یہ عبارت اس وقت بھی صادق آئے گی جب بالکل طلب نہ ہو جیسے تہدید کہ اس میں طلب بالکل نہیں ہوتی۔ اور اس وقت بھی صادق آئے گی جب طلب تو ہو مگر استعلاء کے طریقہ پر نہ ہو جیسے دعا اور التماس کہ ان میں طلب کف یا طلب ترک تو ہوتی ہے مگر استعلاء کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ دعا میں تذلل کے طریقہ پر ہوتی ہے اور التماس میں تساوی کے طریقہ پر ہوتی ہے۔

وَهٰذِهِ الْاَرْبَعَةُ يَعْنِى التَّمَنِّىَ وَالْاِسْتِفْهَامَ وَالْاَمْرَ وَالنَّهْىَ يَجُوْزُ تَقْدِيْرُ الشَّرْطِ بَعْدَهَا وَاِيْرَادُ الْجَزَاءِ عَقِيْبَهَا مَجْزُوْمًا بِاِنْ الْمُضْمَرَةِ مَعَ الشَّرْطِ كَقَوْلِكَ فِى التَّمَنِّىْ لَيْتَ لِىْ مَالًا اُنْفِقْهُ اَىْ اِنْ اُرْزَقْهُ اُنْفِقْهُ وَفِى الْاِسْتِفْهَامِ اَيْنَ بَيْتُكَ اَزُرْكَ اَىْ اِنْ تُعَرِّفْنِيْهِ اَزُرْكَ وَفِى الْاَمْرِ اَكْرِمْنِىْ اُكْرِمْكَ اَىْ اِنْ تُكْرِمْنِىْ اُكْرِمْكَ وَفِى النَّهْىِ لَا تَشْتِمْ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ اَىْ اِنْ لَا تَشْتِمْ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْحَامِلَ لِلْمُتَكَلِّمِ عَلَى الْكَلَامِ الطَّلَبِىِّ كَوْنُ الْمَطْلُوْبِ مَقْصُوْدًا لِلْمُتَكَلِّمِ لِذَاتِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ لِتَوَقُّفِ ذٰلِكَ الْغَيْرِ عَلٰى حُصُوْلِهٖ وَهٰذَا مَعْنَى الشَّرْطِ فَاِذَا ذَكَرْتَ الطَّلَبَ وَذَكَرْتَ بَعْدَهٗ مَا يَصْلُحُ تَوَقُّفُهٗ عَلَى الْمَطْلُوْبِ غَلَبَ عَلٰى ظَنِّ الْمُخَاطَبِ كَوْنُ الْمَطْلُوْبِ مَقْصُوْدًا

لِذٰلِكَ المَذكُورِ لَا لِنَفْسِهٖ فَيَكُونُ اِذَنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فِي الطَّلَبِ مَعَ ذِكْرِ ذٰلِكَ الشَّيْءِ ظَاهِرًا

ترجمہ اور ان چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز ہے اور ان کے بعد جزا کو شرط کے ساتھ اِن مقدرہ کی وجہ سے مجزوم لانا جائز ہے جیسے تمنی میں تیرا قول لَيْتَ لِيْ مَالًا أُنْفِقُهُ۔ یعنی اِنْ أُرْزَقْهُ أُنْفِقْهُ۔ اور استفہام میں "أَيْنَ بَيْتُكَ أَزُرْكَ" یعنی اِنْ تعرفنیہ أَزُرْكَ اور امر میں "اکرمنی اکرمک" یعنی ان تکرمنی اکرمک "۔ اور نہی میں وَلَاتَشْتِمْ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ، یعنی اِنْ لَاتَشْتِمْ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ "۔ اور یہ اسلئے کہ متکلم کو کلام طلبی پر آمادہ کرنے والا مطلوب کا متکلم کا مقصود لذاتہ یا لغیرہ ہوتا ہے۔ اس غیر کے مطلوب کے حصول پر موقوف ہونے کی وجہ سے اور یہی شرط کے معنی ہیں پس جب تونے طلب کو ذکر کیا اور اس کے بعد وہ چیز ذکر کی جس کا مطلوب پر موقوف ہونا صحیح ہے تو غالب ہوگا مخاطب کے گمان پر اسی مذکور کی وجہ سے مطلوب کا مقصود ہونا نہ کہ لذاتہ پس اس وقت اس شے کے ذکر کرنے کے بعد طلب میں شرط کے معنی ظاہر ہوں گے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ تمنی، استفہام، امر، نہی چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا جائز ہے یہ خیال رہے کہ تمنی، استفہام امر اور نہی سے ان کا مصداق مراد ہے مثلاً تمنی سے لیت استفہام سے ہل، ہمزہ وغیرہ، امر سے صیغۂ امر اور نہی سے صیغۂ نہی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان چاروں کے بعد جو فعل واقع ہوگا وہ ترکیب میں جزا ہوگا اور ان چاروں کے بعد ان مقدر ہوگا جس کی وجہ سے جزار مجزوم ہوگی اور شرط بھی مقدر ہوگی یعنی اِن کے بعد حرف اِنْ اور شرط دونوں مقدر ہوں گے۔ اور جو فعل ان چاروں کے بعد پہلے سے مذکور ہے وہ حرفِ ان کی وجہ سے مجزوم ہوگا اور ترکیب میں جزار واقع ہوگا مثلاً تمنی میں کہا جائے لیت لی مالا أنفقہ، کاش میرے پاس مال ہوتا کہ میں اس کو خرچ کرتا یہاں حرف اِنْ اور شرط دونوں مقدر ہیں اور أُنْفِقْهُ اِنْ مقدرہ کی وجہ سے مجزوم ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے؛ اِنْ أُرْزَقْهُ أُنْفِقْهُ، اگر مجھ کو رزق دیا گیا تو میں اسکو خرچ کرونگا۔ اور استفہام میں این بیتک ازرک، کہا جائے یہاں اِنْ اور شرط مقدرہ کے ساتھ تقدیری عبارت ہوگی" اِنْ تعرفنیہ اَزُرْكَ "۔ اگر تو مجھ کو اپنا گھر بتادے تو میں تیری زیارت کروں گا۔ اور امر میں اکرمنی اکرمک، کہا جائے یعنی ان تکرمنی اکرمک، اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ اور نہی میں کہا جائے گا" لاتشتم یکن خیرًا لک یعنی ان لاتشتم یکن خیرًا لک اگر تو گالی نہیں دے گا تو تیرے لئے بہتر ہوگا۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ ان چاروں کے بعد حرف اِنْ اور شرط کا مقدر ماننا اسوقت جائز ہے جبکہ ان چاروں کے بعد واقع ہونے والا فعل اس شرط کی جزار بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہے اور اگر وہ فعل جزار بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو ان چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا جائز

نہ ہوگا جیسے کوئی کہے اَیْنَ بَیْتُکَ اَضْرِبْ زَیْدًا فِی السُّوْقِ ۔ پس اِنْ تعرفنی بیتک اضرب زیدًا فی السوق (اگر تو مجھے اپنا گھر بتادے تو میں زید کو بازار میں ماروں گا) کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی اضرب زیدا فی السوق چونکہ اِنْ تعرفنی بیتک کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے یہاں شرط کا مقدر ماننا جائز نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ان چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا کیوں جائز ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی طلب کے لئے آتے ہیں اور کلام طلبی کے ساتھ متکلم یعنی کلام طلبی کے ساتھ کلام کرنے والا دو طرح کا ہوگا یا تو مطلوب یعنی کلام طلبی کا مدلول اس کا مقصود لذاتہ ہوگا مگر یہ نادر ہے اور یا اس کا مقصود لغیرہ ہوگا اس طور پر کہ وہ غیر اس مطلوب کے حصول پر موقوف ہوگا پس جب متکلم کلام طلبی کے بعد ایسی چیز ذکر کریگا جس کو اس مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہو تو مخاطب کو اس بات کا ظن غالب ہوگا کہ مطلوب یعنی کلام طلبی کا مدلول متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس چیز کی وجہ سے مقصود ہے جو کلام طلبی کے بعد مذکور ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز کی وجہ سے مقصود ہونا یعنی مقصود کا کسی دوسری چیز پر موقوف ہونا یہ ہی شرط کے معنی ہیں یعنی اسی توقف اور تعلیق کا نام شرط ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام طلبی میں جس کے بعد وہ چیز مذکور ہے جس کا مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے شرط کے معنی ظاہر ہوں گے یعنی یہ کلام طلبی شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اور جب یہ کلام طلبی شرط کے معنی کو متضمن ہے تو اس کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا مناسب ہوگا اور کلام طلبی کے بعد جو چیز پہلے سے مذکور تھی وہ علیٰ حالہ مذکور رہے گی۔ آپ مثال کے ذریعہ اس طرح سمجھئے کہ متکلم نے اپنے مخاطب سے کہا اکرمنی اکرمک (تو میرا اکرام کر میں تیرا اکرام کروں گا) یہاں کلام طلبی اکرمنی ہے اور مطلوب یعنی مخاطب کا متکلم کا اکرام کرنا یہ متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ متکلم مخاطب کا اکرام کرے گا پس جب متکلم نے کلام طلبی یعنی اکرمنی کے بعد اکرمک ذکر کیا جسکو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے تو مخاطب سمجھ گیا کہ متکلم اپنا اکرام تو کرانا چاہتا ہے مگر لذاتہ نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ میرا اکرام کرے گا۔ یعنی متکلم نے مخاطب کا اکرام کرنا اس پر موقوف کیا ہے کہ پہلے مخاطب میرا اکرام کرے۔ اس مثال سے واضح ہوگیا کہ یہاں توقف اور تعلیق کے معنی ہیں اور توقف اور تعلیق ہی کو شرط کہتے ہیں پس ثابت ہوگیا کہ اس کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں جس کے بعد ایسی چیز مذکور ہو جس کو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے۔ اور جب اس کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں تو ایسے کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز بلکہ مناسب ہوگا۔

وَلَمَّا جَعَلَ النُّحَاةُ الْاَشْيَاءَ الَّتِیْ يُضْمَرُ الشَّرْطُ بَعْدَهَا خَمْسَةً اَشَارَ الْمُصَنِّفُ اِلٰی ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ وَاَمَّا الْعَرْضُ كَقَوْلِكَ اَلَا تَنْزِلُ بِنَا تُصِبْ خَيْرًا اَیْ اِنْ تَنْزِلْ بِنَا تُصِبْ خَيْرًا فَمُوَلَّدٌ مِنَ الْاِسْتِفْهَامِ وَلَيْسَ شَيْئًا اٰخَرَ بِرَأْسِهٖ لِاَنَّ الْهَمْزَةَ فِيْهِ لِلْاِسْتِفْهَامِ دَخَلَتْ عَلٰی فِعْلٍ

مَنْفِيٍّ دَامْتَنَعَ حَمْلُهَا عَلٰى حَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ لِلْعِلْمِ بِعَدَمِ النُّزُوْلِ مَثَلًا دَتَوَلَّدَ عَنْهُ بِمَعُوْنَةِ قَرِيْنَةِ الْحَالِ عَرْضُ النُّزُوْلِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَطَلَبِهٖ مِنْهُ

ترجمہ اور چونکہ نحات نے وہ چیزیں جن کے بعد شرط کو مقدر مانا جاتا ہے پانچ قرار دی ہیں اس لئے مصنف نے اپنے قول اما العرض سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور بہر حال عرض جیسے تیرا قول الا تنزل بنا تصب خیراً یعنی ان تنزل بنا تصب خیرا پس یہ استفہام پیدا شدہ ہے اور کوئی دوسری مستقل چیز نہیں ہے اس لئے کہ اس مثال میں ہمزہ جو استفہام کے لئے ہے فعل منفی پر داخل ہے اور اس کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگیا کیونکہ مثلاً عدم نزول معلوم ہے اور قرینہ حالیہ کی مدد سے مخاطب پر عرض نزول کے معنیٰ پیدا ہو گئے اور اس کا اس سے طلب کرنا۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے اعتراض یہ ہے کہ وہ چیزیں جن کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے مصنف نے ان کی تعداد چار ذکر کی ہے حالانکہ نحات نے ان کی تعداد پانچ ذکر کی ہے چار تو وہی ہیں جن کا ذکر مصنف نے کیا ہے اور ایک عرض ہے پس مصنف تلخیص نے حضرات نحات کی مخالفت کیوں کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عرض (کسی چیز کو بلا ترغیب اور بلا تاکید طلب کرنا جیسے الا تنزل بنا تصب خیرا یعنی ان تنزل بنا تصب خیرا (اگر تو ہمارے پاس اترتا یعنی مہمان ہوتا تو تیرے لئے بہتر ہوتا) کوئی مستقل چیز نہیں ہے بلکہ استفہام سے پیدا شدہ ہے لہذا استفہام کے ذکر کرنے سے اس کا بھی ذکر ہوگیا اور جب استفہام کے ذکر کرنے سے عرض کا ذکر ہوگیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور عرض استفہام میں اس لئے داخل ہے کہ عرض کی جو مثال بیان کی گئی ہے اس مثال میں جو ہمزہ ہے وہ استفہام کے لئے ہے اور فعل منفی یعنی لا تنزل پر داخل ہے اور عدم نزول چونکہ متکلم کو معلوم ہے اس لئے اس ہمزہ کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا بھی ممتنع ہے کیونکہ حقیقی استفہام اس وقت ہوتا ہے جبکہ متکلم شئے مستفہم عنہ سے جاہل ہو پس یہاں چونکہ متکلم کو عدم نزول کا یعنی مخاطب کے مہمان نہ بننے کا علم ہے اس لئے یہ ہمزہ حقیقی استفہام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ انکار کے لئے ہوگا اور ہمزہ انکاری جب فعل منفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات پر دلالت کرتا ہے پس اب مثال مذکور کے معنیٰ یہ ہوں گے آپ کو ہمارا مہمان ہونا چاہئے اور اس میں مخاطب سے مہمان ہونے کی چونکہ درخواست اور طلب ہے اس لئے عرض کے معنیٰ پائے گئے اور یہ عرض کے معنی چونکہ استفہام سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے عرض استفہام میں داخل ہوگئی اور جب عرض استفہام میں داخل ہوگئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ اسی کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح کہا ہے کہ قرینہ حالیہ یعنی عدم نزول کے علم کی وجہ سے استفہام کو حقیقت استفہام پر محمول کرنے کے ممتنع ہونے سے عرض کے معنیٰ پیدا ہو گئے اس طور پر کہ متکلم نے مخاطب سے نزول اور مہمان ہونے کی عرض کی ہے اور اس سے مہمان ہونے کو طلب کیا ہے۔

وَيَجُوْزُ تَقْدِيْرُ الشَّرْطِ فِيْ غَيْرِهَا أَيْ فِيْ غَيْرِ هٰذِهِ الْمَوَاضِعِ بِقَرِيْنَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ نَحْوُ أَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ أَيْ إِنْ أَرَادُوْا أَوْلِيَاءَ بِحَقٍّ فَاللّٰهُ هُوَ الَّذِيْ يَجِبُ أَنْ يَتَوَلَّىٰ وَحْدَهُ وَيَعْتَقِدُ أَنَّهُ الْمَوْلَىٰ وَالسَّيِّدُ

ترجمہ اور جائز ہے شرط کو مقدر ماننا ان مواقع کے علاوہ میں ایسے قرینہ سے جو اس پر دلالت کرتا ہو جیسے کیا انھوں نے اللہ کے علاوہ کو دوست بنا لیا ہے پس اللہ ہی دوست ہے یعنی اگر تم صحیح معنیٰ میں دوست بنانا چاہتے ہو تو صرف اللہ ہی کو ولی بنانا ضروری ہے اور اسی کے بارے میں یہ اعتقاد ضروری ہے کہ وہ مولیٰ اور آقا ہے۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ قرینہ کی مدد سے مذکورہ مواقع کے علاوہ میں بھی شرط کو مقدر ماننا جائز ہے سابق میں کہا گیا ہے کہ تمنی، استفہام، امر اور نہی کے بعد شرط مقدر ہوگی اور ان کے بعد جو مضارع ہوگا وہ اِنْ مقدرہ کی وجہ سے مجزوم ہوگا لیکن بعض مواقع ایسے ہیں جہاں کلام طلبی کے بعد مضارع بھی مذکور نہیں ہے مگر اس کے باوجود قرینہ کی مدد سے شرط کا مقدر ماننا جائز ہے مثلاً باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا من دونہ اولیاء فاللہ ہو الولی، میں ام استفہام کے لئے ہے اور اس کے بعد مضارع بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود شرط مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ان ارادوا اولیاء بحق فاللہ ہو الولی یہاں حقیقت استفہام تو مراد ہو نہیں سکتا کیونکہ متکلم اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے حالانکہ استفہام کے لئے متکلم کا شئی مستفہم عنہ سے جاہل ہونا ضروری ہے بلکہ استفہام انکار کے لئے ہے اور شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ فا ہے اس طور پر کہ فا شرط کے جواب میں آتا ہے لہٰذا یہاں شرط مقدر ہوگی۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ تقدیری عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ کا ولی ہونا ان کے ارادے پر موقوف ہے یعنی اگر وہ ارادہ کریں تو اللہ ولی ہے ورنہ نہیں حالانکہ یہ بات بداہتہً غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ علی الاطلاق ولی ہیں کوئی ارادہ کرے یا نہ کرے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "فاللہ ہو الولی" جو جملہ قرآن میں مذکور ہے شرط محذوف کا جواب نہیں ہے بلکہ شرط محذوف کے جواب محذوف کی دلیل ہے کیونکہ پوری عبارت اس طرح ہے ان ارادوا اولیاء بحق فلیتخذوا اللہ وحدہ لانہ ہو الولی اگر وہ صحیح ولی چاہیں تو صرف اللہ کو ولی بنائیں کیونکہ اللہ ہی ولی ہے اس کے سوا کوئی ولی نہیں ہے۔

وَقِيْلَ لَا شَكَّ أَنَّ قَوْلَهٗ أَمِ اتَّخَذُوْا إِنْكَارُ تَوْبِيْخٍ بِمَعْنَىٰ أَنَّهٗ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِهٖ أَوْلِيَاءَ وَحِيْنَئِذٍ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيْرِ شَرْطٍ كَمَا يُقَالُ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَعْبُدَ غَيْرَ اللّٰهِ فَاللّٰهُ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ

لِلْعِبَادَةِ وَفِيهِ نَظَرٌ اِذْ لَيْسَ كُلُّ مَا فِيهِ مَعْنَى الشَّيْءِ حُكْمُهُ حُكْمَ ذٰلِكَ الشَّيْءِ وَالطَّبْعُ الْمُسْتَقِيْمُ شَاهِدُ صِدْقٍ عَلٰى صِحَّةِ قَوْلِنَا لَا تَضْرِبْ زَيْدًا فَهُوَ اَخُوْكَ بِالْفَاءِ بِخِلَافِ اَتَضْرِبُ زَيْدًا فَهُوَ اَخُوْكَ اِسْتِفْهَامُ اِنْكَارٍ فَاِنَّهُ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِالْوَاوِ الْحَالِيَّةِ.

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ بلاشبہ باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا انکار توبیخ ہے بایں معنیٰ کہ اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں ہے اور اس وقت اس پر باری تعالیٰ کا قول فاللہ ہو الولی بغیر تقدیر شرط کے مرتب ہو جائے گا جیسے کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنانا مناسب ہی نہیں پس اللہ ہی مستحق عبادت ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ بات نہیں کہ جس میں شے کے معنی ہوں اس کا حکم اس شے کا حکم ہو اور طبع مستقیم ہمارے قول لاتضرب زیدًا فہو اخوک فا کے ساتھ کی صحت پر شاہد ہے برخلاف اتضرب زیدًا فہو اخوک کے استفہام انکار کی صورت میں کیونکہ یہ بغیر واؤ حالیہ کے صحیح نہیں ہے۔

تشریح بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جو شرط کے مقدر ہونے پر دلالت کرتا ہو اور رہا فاللہ ہو الولی کا فا تو یہ شرط مقدر کے جواب پر داخل نہیں ہے کہ اس کو تقدیر شرط پر قرینہ بنایا جائے بلکہ اس مثال میں استفہام انکار توبیخ کے لئے ہے اور فا عطف کے لئے جس کا مابعد اس کے ماقبل پر مرتب ہے جیسا کہ علت اپنے معلول پر مرتب ہوتی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ ولی ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ مستحق عبادت ہے الحاصل اس مثال میں تقدیر شرط پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور رہے آیت کے معنیٰ تو وہ بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں۔

وفیہ نظر کہہ کر علامہ تفتازانی نے صاحب قیل کے قول کو رد کیا ہے علامہ تفتازانی نے اصولی طور پر فرمایا ہے کہ اگر ایک چیز میں دوسری چیز کے معنی پائے جائیں تو یہ نہیں ہوگا کہ ان دونوں کا حکم ایک ہو اور وہ دونوں متحد الحقیقۃ ہوں مثلاً جو ہمزہ انکار کے لئے ہوتا ہے اس میں نفی یعنی لا کے معنی ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود ہمزہ انکار اور لا دونوں کا حکم ایک نہیں ہوتا ہے بشارح کہتے ہیں کہ اس پر عقل سلیم شاہد ہے چنانچہ لاتضرب زیدا فہو اخوک فا کے ساتھ صحیح ہے لیکن اتضرب زیدا فہو اخوک جس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے فا کے ساتھ صحیح نہیں ہے بلکہ واؤ حالیہ کے ساتھ وہو اخوک صحیح ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لاتضربْ زیدا فہو اخوک میں فا عاطفہ تعلیل کے لئے ہے اور لاتضرب زیدًا معطوف علیہ ہے اور ہو اخوک معطوف ہے اور ترجمہ یہ ہے تو زید کو نہیں مارے گا کیونکہ وہ تیرا بھائی ہے اس ترکیب میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ لاتضرب زیدًا معطوف علیہ بھی جملہ خبریہ ہے اور ہو اخوک معطوف بھی جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف درست ہے اور اتضرب زیدًا

فہواخوک میں ہمزہ انکار اگرچہ لا نافیہ کے معنی میں ہے مگر استفہام چونکہ انشاء کے قبیل سے ہے اسلئے اتضرب زیداً ہمزہ استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور ہواخوک جملہ خبریہ ہے اور فاء کے ذریعہ جملہ خبریہ، جملہ انشائیہ پر معطوف ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اس لئے اتضرب زیداً فہواخوک فاء کے ساتھ صحیح نہیں ہے اور واو حالیہ کی صورت میں ہواخوک چونکہ ترکیب میں حال واقع ہوگا اور معطوف واقع نہیں ہوگا اسلئے عطف خبر علی الانشاء کی خرابی لازم نہیں آئے گی اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئے گی تو یہ ترکیب بھی درست ہوگی۔ الحاصل لاتضربُ زیداً فہواخوک کا صحیح ہونا اور اتضرب زیداً فہواخوک کا صحیح نہ ہونا باوجودیکہ ہمزہ انکار لا نافیہ کے معنی میں ہے اس بات کی دلیل ہے کہ ہمزہ انکار اور لا نافیہ کا حکم بعینہ ایک نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کے معنی میں ہو تو ان دونوں کا حکم ایک نہیں ہوگا اور وہ دونوں متحد الحقیقت نہیں ہوں گے پس اس اصول کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ آیت ام اتخذوا میں استفہام اگرچہ انکار کے لئے ہے اور لاینبغی کے معنی میں ہے مگر اس کا حکم چونکہ بعینہ لاینبغی کا حکم نہیں ہے اس لئے لاینبغی ان یتخذوا من دونہ اولیاء فاللہ ہوالولی (اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں کیونکہ اللہ ہی ولی ہے) تو صحیح ہے کیونکہ فا کے ذریعہ جملہ خبریہ جملہ خبریہ پر معطوف ہے اور یہ جائز ہے حاصل یہ کہ لاینبغی کے بعد فا عاطفہ برائے تعلیل آسکتا ہے لیکن ام اتخذوا کے بعد فا عطف کے لئے نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ام اتخذوا استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور فا کا مابعد خبر ہوگا اور عطف خبر علی الانشاء لازم آئے گا جو ناجائز ہے اور جب یہ فا عطف کے لئے برائے تعلیل نہیں ہوسکتا تو لامحالہ یہ فا جواب شرط پر داخل ہوگا اور اس پر قرینہ ہوگا کہ یہاں شرط مقدر ہے۔ الحاصل صاحب قیل کا یہ خیال کہ آیت میں فا شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ نہیں ہے اور آیت کے معنی بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں، غلط اور فاسد ہے۔

وَمِنْهَا اَیْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الطَّلَبِ النِّدَاءُ وَهُوَ طَلَبُ الْاِقْبَالِ بِحَرْفٍ نَائِبٍ مُنَابَ اَدْعُوْ لَفْظًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ صِيْغَتُهٗ اَیْ صِيْغَةُ النِّدَاءِ فِیْ غَيْرِ مَعْنَاهُ وَهُوَ طَلَبُ الْاِقْبَالِ كَالْاِغْرَاءِ فِیْ قَوْلِكَ لِمَنْ اَقْبَلَ عَلَيْكَ يَتَظَلَّمُ يَا مَظْلُوْمُ قَصْدًا اِلٰی اِغْرَائِهٖ وَحَثِّهٖ عَلٰی زِيَادَةِ التَّظَلُّمِ وَبَثِّ الشَّكْوٰی لِاَنَّ الْاِقْبَالَ حَاصِلٌ وَالْاِخْتِصَاصِ فِیْ قَوْلِهِمْ اَنَا اَفْعَلُ كَذَا اَيُّهَا الرَّجُلُ نَقُوْلُنَا اَيُّهَا الرَّجُلُ اَصْلُهٗ تَخْصِيْصُ الْمُنَادٰی بِطَلَبِ اِقْبَالِهٖ عَلَيْكَ ثُمَّ جُعِلَ مُجَرَّدًا عَنْ طَلَبِ الْاِقْبَالِ وَنُقِلَ اِلٰی تَخْصِيْصِ مَدْلُوْلِهٖ مِنْ بَيْنِ اَمْثَالِهٖ بِمَا نُسِبَ اِلَيْهِ اِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِاَیٍّ وَوَصْفِهٖ الْمُخَاطَبَ بَلْ مَا دَلَّ عَلَيْهِ ضَمِيْرُ الْمُتَكَلِّمِ فَاَيُّهَا مَضْمُوْمٌ وَالرَّجُلُ مَرْفُوْعٌ وَالْمَجْمُوْعُ فِیْ مَحَلِّ النَّصْبِ عَلٰی اَنَّهٗ حَالٌ وَلِهٰذَا قَالَ اَیْ مُتَخَصِّصًا مِنْ بَيْنِ الرِّجَالِ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ صِيْغَةُ

النِّدَاءِ فِی الْاِسْتِغَاثَةِ نَحْوُ يَا لَلّٰهِ وَالتَّعَجُّبِ نَحْوُ يَا لَلْمَاءِ وَالتَّحَسُّرِ وَ التَّوَجُّعِ كَمَا فِی نِدَاءِ الْاَطْلَالِ وَالْمَنَازِلِ وَالْمَطَايَا وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ۔

ترجمہ اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے نداء ہے اور وہ مخاطب کو ایسے حرف کے ذریعے متوجہ کرنا ہے جو ادعو کے قائم مقام ہو لفظاً یا تقدیراً اور کبھی صیغۂ نداء اپنے معنی اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بھڑکانا مثلاً تو اس سے کہے جو تیرے پاس اظہار ظلم کے لئے آیا ہے یا مظلوم (یہاں) مظلوم کو اظہار ظلم زیادہ کرنے اور شکایت کو پھیلانے پر بھڑکانا اور آمادہ کرنا مقصود ہے کیونکہ مظلوم کا اقبال اور متوجہ ہونا تو پہلے سے حاصل ہے اور اہل عرب کے قول انا افعل ایہا الرجل میں اختصاص ہے پس ہمارا قول ایہا الرجل منادی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہے پھر ایہا الرجل کو طلب اقبال سے خالی کر لیا گیا اور اس کے امثال کے درمیان سے اس کے مدلول کو اس چیز کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کر لیا گیا ہے جو اس کی طرف منسوب کی گئی ہے کیونکہ ای اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے پس ایہا مضموم اور الرجل مرفوع ہے اور مجموعہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اسی وجہ سے ماتن نے کہا ہے ای متخصصا من بین الرجال اور کبھی صیغۂ نداء استغاثہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا للہ اور تعجب میں یا للماء اور اظہار حسرت اور دردمندی میں جیسے ٹیلوں، منزلوں اور سواریوں اور اس کے مشابہ چیزوں کی نداء میں۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم نداء ہے۔ نداء کہتے ہیں ایسے حرف کے ذریعہ جو ادعو کے قائم مقام ہو متکلم کا مخاطب کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا یہ توجہ کبھی حسًّا ہوتی ہے جیسے یا زید اور کبھی معنی ہوتی ہے جیسے یا جبال یا سماء جو حروف ادعو کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ مخاطب کے اقبال اور متوجہ ہونے کو طلب کیا جاتا ہے پانچ ہیں (۱) ایا (۲) ہیا (۳) ای (۴) ہمزہ (۵) یا۔ اول کے دو تو نداء بعید کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور ای اور ہمزہ نداء قریب کے لئے موضوع ہیں اور یا کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ یا قریب اور بعید دونوں کی نداء میں حقیقت ہے۔ اور زمخشری کہتے ہیں کہ بعید کی نداء میں حقیقت اور قریب کی نداء میں مجاز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ حرف ندا کبھی لفظوں میں مذکور ہوتا ہے جیسے یا اللہ اور کبھی مقدر ہوتا ہے جیسے یوسف اعرض عن ہذا، یا یوسف اعرض عن ہذا۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ صیغۂ نداء کبھی مجازاً معنی اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً مخاطب کو آمادہ کرنے اور ابھارنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ایک شخص اپنے مظلوم ہونے کو ظاہر کرتے ہوئے کسی کی طرف متوجہ ہو اور وہ اس کو یا مظلوم کہے تو یہاں مظلوم کو اپنی طرف متوجہ کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ مقصود یعنی اقبال تو پہلے سے حاصل ہے بلکہ متکلم کا مقصود مظلوم کو اس بات پر ابھارنا اور آمادہ

کرنا ہے کہ وہ اپنے مظلوم ہونے کو زیادہ سے زیادہ ظاہر کرے اور زیادہ سے زیادہ شکایت کا اظہار کرے۔ اردو میں اس کی مثال ہے

نفس کی آمد و شد ہے نماز اہل حیات ✤ جو یہ قضا ہو تو اے غافلو قضا سمجھو

اور صیغہ نداء کے طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال ہونے کی ایک صورت اختصاص ہے۔ لغت میں اختصاص کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز پر منحصر کرنا اور اصطلاح میں اختصاص کہتے ہیں ایک ایسے حکم کو جو ضمیر پر معلق ہو کسی ایسے اسم ظاہر کے ساتھ خاص کر دینا جو منادی کی صورت میں مذکور ہو یا معرف باللام یا اضافت یا علمیت کی صورت میں مذکور ہو یہاں اصطلاحی معنیٰ مراد ہیں۔ مصنف نے منادیٰ کی صورت میں مذکور ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا انا افعل کذا ایہا الرجل۔ انا مبتداء اور افعل کذا جملہ اس کی خبر ہے ایُّ مبنی علی الضم ہے اور فعل محذوف (اخُصُّ) کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور الرجل ای کی صفت ہے پھر ایہا الرجل پورا جملہ حال ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور ایہا الرجل چونکہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اسی لئے مصنف نے تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے متخصصا من بین الرجال یعنی انا افعل کذا حال کونی متخصصا بہذا الفعل من بین الرجال۔ (میں ایسا کروں گا اس حال میں کہ میں لوگوں میں سے اس فعل کے ساتھ خاص ہوں۔)

شارح اس مثال کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایہا الرجل دراصل منادی کو طلب اقبال کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مستعمل تھا پھر اس کو طلب اقبال کے معنیٰ سے خالی کر لیا گیا اور ایہا الرجل کے مدلول کو اس حکم کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کر لیا گیا جو اس سے پہلے ضمیر متکلم کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ایُّ اور اس کے وصف یعنی الرجل سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے حاصل یہ کہ یہاں ایہا الرجل کا مدلول خود متکلم ہے جس پر انا ضمیر دلالت کرتی ہے۔ اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اس کام کو خاص طور پر میں ہی کر سکتا ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں کر سکتا۔ شارح کہتے ہیں کہ صیغۂ نداء مجازاً استغاثہ (فریاد) کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے یااللہ اے اللہ میری مدد کر۔ اور تعجب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی شخص پانی کی کثرت یا اس کی حلاوت اور برودت کو دیکھ کر کہے یاللماء اور حسرت اور دردمندی کا اظہار کرنے کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے آدمی ٹیلوں، منزلوں، اور سواریوں کو دیکھ کر ان کو ندا دے۔ آپ اگر ذرا سا غور کر کے دیکھیں تو اطلال، منازل، مطایا میں سے کوئی بھی توجع (دردمندی) کی مثال نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے ابن یعقوب وغیرہ بعض حضرات نے یوں کہا ہے کہ صیغۂ ندا کبھی تحسر اور تحزن کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اطلال (ٹیلوں) منازل (منزلوں) مطایا (سواریوں) کی نداء میں گویا ان حضرات نے توجع کی جگہ تحزن کا لفظ استعمال کیا ہے۔ توجع کی مثال یہ ہے کہ کوئی اپنے مرض کے زمانے میں کہے یا مرضی یا سقمی، ہائے میری بیماری۔ اور منازل پر حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یا منزلی

اور یا منزل فلاں اور جیسے شاعر کے شعر میں ہے

ایا منازل سلمٰی این سلماک ؛ من اجل ہذا بکینا ہا بکیناک

ترجمہ:۔ اے سلمیٰ کی منزلوں تیری سلمیٰ کہاں ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے سلمیٰ کو رویا اور منزلوں کو رویا۔ یہاں منازل کو ندا کر کے اس پر حسرت اور حزن کا اظہار کیا گیا ہے۔ اور مطایا پر حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یا ناقۃ ابی اور یا ناقتی۔ اے میرے باپ کی اونٹنی اور اے میری اونٹنی۔

ثُمَّ الْخَبَرُ قَدْ يَقَعُ مَوْقِعَ الْاِنْشَاءِ اِمَّا لِلتَّفَاؤُلِ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ دَلَالَةً عَلٰى اَنَّهٗ كَاَنَّهٗ وَقَعَ نَحْوُ وَفَّقَكَ اللّٰهُ لِلتَّقْوٰى اَوْ لِاِظْهَارِ الْحِرْصِ فِيْ وُقُوْعِهٖ كَمَا مَرَّ فِيْ بَحْثِ الشَّرْطِ مِنْ اَنَّ الطَّالِبَ اِذَا عَظُمَتْ رَغْبَتُهٗ فِيْ شَيْءٍ يَكْثُرُ تَصَوُّرُهٗ اِيَّاهُ فَرُبَّمَا يُخَيَّلُ اِلَيْهِ حَاصِلًا فَيُوْرِدُهٗ بِلَفْظِ الْمَاضِيْ نَحْوُ رَزَقَنِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِقَاءَكَ۔

ترجمہ پھر خبر کبھی انشاء کی جگہ واقع ہوتی ہے یا تو تفاؤل کی خاطر لفظ ماضی کے ساتھ اس بات پر دلالت کرنے کے لئے گویا یہ چیز واقع ہوگئی جیسے اللہ تجھے تقوی کی توفیق دے یا اس کے وقوع میں حرص کو ظاہر کرنے کے لئے جیسا کہ شرط کی بحث میں گذر چکا کہ طالب کی رغبت جب کسی چیز میں زیادہ ہوتی ہے تو اس کا تصور بھی زیادہ ہوتا ہے پس وہ اس کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے پس لفظ ماضی کے ساتھ لایا جاتا ہے جیسے اللہ تعالی مجھ سے تیری ملاقات کرائے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلام خبری کبھی مجازاً کلام انشائی کی جگہ واقع ہوتا ہے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری صیغہ ماضی کے ساتھ اس لئے واقع ہوتا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے گو یا وہ چیز واقع ہوگئی ہے اب ایسا یا تو تفاؤل کی وجہ سے ہوگا۔ تفاؤل کہتے ہیں مخاطب پر سرور کو داخل کرنا یعنی مخاطب کو خوش کرنا اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے ایک چیز طلب کرنا چاہتا ہے اور اس چیز کی طلب پر دلالت کرنے والا صیغہ امر ہے لیکن صیغہ امر سے اس صیغۂ ماضی کی طرف جو تحقق و وقوع پر دال ہے تفاؤلاً عدول کیا گیا جیسے "وفقک اللہ للتقوی" اللہ تجھ کو تقوی کی توفیق دے یہاں انشاء یعنی امر کی جگہ صیغۂ ماضی استعمال کیا گیا ہے تاکہ حصول تقویٰ کے تحقق کے سلسلہ میں مخاطب کو مسرور کیا جا سکے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری کبھی کسی شے کے وقوع کی حرص کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ شرط کی بحث میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو بسا اوقات اس کے بارے میں یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہوگئی پس ایسی صورت میں اس کو صیغۂ ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے رزقنی اللہ تعالی

لقاءک، اللہ تعالیٰ مجھ کو تیری ملاقات کا شرف عطا کرے۔

وَالدُّعَاءُ بِصِيْغَةِ الْمَاضِيْ مِنَ الْبَلِيْغِ كَقَوْلِهٖ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَحْتَمِلُهُمَا اَيِ التَّفَاؤُلَ وَاِظْهَارَ الْحِرْصِ اَمَّا غَيْرُ الْبَلِيْغِ فَهُوَ ذَاهِلٌ عَنْ هٰذِهِ الْاِعْتِبَارَاتِ

ترجمہ اور بلیغ کا صیغۂ ماضی کے ساتھ دعا کرنا جیسے اس کا قول رحمہ اللہ، اللہ اس پر رحم کرے تفاول اور اظہار حرص دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ بہرحال غیر بلیغ تو وہ ان اعتبارات سے غافل ہے۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ صیغہ ماضی کے ساتھ اگر بلیغ آدمی دعا کرتا ہے مثلاً کہتا ہے رحمہ اللہ تو اس صیغۂ ماضی میں تفاول اور اظہار حرص دونوں کا احتمال ہوگا یعنی اس کو تفاؤل اور اظہار حرص دونوں پر محمول کیا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے اور بلیغ کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ غیر بلیغ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے اس میں ان نکات کو سمجھنے اور اعتبار کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر غیر بلیغ صیغہ ماضی کے ساتھ دعا کرے گا تو اس کا یہ کلام ان دونوں نکتوں کا محتمل نہ ہوگا۔

اَوْ لِلْاِحْتِرَازِ عَنْ صُوْرَةِ الْاَمْرِ كَقَوْلِ الْعَبْدِ لِلْمَوْلٰى يَنْظُرُ الْمَوْلٰى اِلَيَّ سَاعَةً دُوْنَ اُنْظُرْ لِاَنَّهٗ فِيْ صُوْرَةِ الْاَمْرِ وَاِنْ قُصِدَ بِهِ الدُّعَاءُ اَوِ الشَّفَاعَةُ اَوْ لِحَمْلِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْمَطْلُوْبِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمُخَاطَبُ مِمَّنْ لَا يُحِبُّ اَنْ يُّكَذِّبَ الطَّالِبَ اَيْ يَنْسُبَ اِلَى الْكِذْبِ كَقَوْلِكَ لِصَاحِبِكَ الَّذِيْ لَا يُحِبُّ تَكْذِيْبَكَ تَاْتِيْنِيْ غَدًا مَقَامَ اِئْتِنِيْ لِحَمْلِهٖ بِاَلْطَفِ وَجْهٍ عَلَى الْاِتْيَانِ لِاَنَّهٗ اِنْ لَّمْ يَاْتِكَ غَدًا صِرْتَ كَاذِبًا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ لِكَوْنِ كَلَامِكَ فِيْ صُوْرَةِ الْخَبَرِ۔

ترجمہ یا امر کی صورت سے بچنے کے لئے جیسے غلام کا اپنے مولیٰ سے یہ کہنا ینظر المولی الی ساعة نہ کہ انظر اس لئے کہ انظر امر کی صورت میں ہے اگرچہ اس سے دعا یا سفارش مقصود ہے یا مخاطب کو مطلوب پر آمادہ کرنے کے لئے اس طور پر کہ مخاطب ان لوگوں میں سے ہو جو طالب کی تکذیب نہیں چاہتا ہے یعنی کذب کی طرف نسبت نہیں چاہتا ہے۔ جیسے تیرا قول اپنے اس دوست سے جو تیری تکذیب پسند نہیں کرتا ہے تاتینی غدا، ائتنی کی جگہ۔ لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کرنے کے لئے اس لئے کہ اگر وہ کل نہ آیا تو ظاہر کاذب ہوگا کیونکہ تیرا کلام خبر کی صورت میں ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کلام خبری کلام انشائی کی جگہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم امر کی صورت سے احتراز کرنا چاہتا ہو جیسے آقا اپنے غلام سے ناراض ہوکر اس کی طرف سے منہ پھیر لے اور پھر غلام کلام خبری کے ساتھ آقا سے کہے ینظر المولی الی ساعۃ خدا کرے آقا کی ایک نظر ادھر بھی پڑجائے یہاں اصلاً تو اُنظر کہنا چاہئے تھا مگر چونکہ امر استعلاء پر مشتمل ہوتا ہے جو منافی ادب ہے اس لئے غلام نے بے ادبی سے بچتے ہوئے امر کی صورت سے احتراز کیا ہے اور اُنظر امر کی جگہ کلام خبری استعمال کیا ہے اگرچہ اُنظر سے مقصود بھی دعا یا سفارش ہی ہے۔ اور کلام خبری کو کلام انشائی کی جگہ کبھی اس لئے استعمال کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کو مطلوب حاصل کرنے پر آمادہ کیا جاسکے اور یہ اس وقت ہوگا جب مخاطب طالب یعنی متکلم کی تکذیب کو پسند نہ کرتا ہو یعنی مخاطب اس بات کو پسند نہ کرتا ہو کہ متکلم کی طرف جھوٹ منسوب کیا جائے مثلاً متکلم اپنے اس دوست سے جو اس کی تکذیب سے سخت متنفر ہو یوں کہے تاتینی غدا حالانکہ متکلم کو ائتنی غدا امر کی صورت میں کہنا چاہئے تھا مگر اس نے تاتینی غدا جملہ خبریہ کی صورت میں اس لئے کہا ہے تاکہ مخاطب جو اس کا دوست ہے یقیناً آئے کیونکہ اگر وہ نہ آیا تو متکلم اپنی خبر میں جھوٹا قرار پائے گا حالانکہ مخاطب اس کو پسند نہیں کرتا ہے اور مخاطب کے نہ آنے کی صورت میں متکلم جھوٹا اس لئے قرار پائے گا کہ متکلم کا یہ کلام خبری صورت میں ہے اور خبر صدق وکذب کا احتمال رکھتی ہے اس کے برخلاف اگر متکلم " ائتنی غدا " امر کی صورت میں کہتا تو یہ بات پیدا نہ ہوتی کیونکہ امر انشاء ہے اور انشاء صدق وکذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا مخاطب متکلم کو جھوٹ کی طرف منسوب ہونے سے بچانے کے لئے بالضرور آئے گا پس اس کلام خبری کے ذریعے متکلم نے مخاطب کو بڑے لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کیا ہے۔

تَنْبِيهٌ اَلْاِنْشَاءُ كَالْخَبَرِ فِيْ كَثِيْرٍ مِمَّا ذُكِرَ فِي الْاَبْوَابِ الْخَمْسَةِ السَّابِقَةِ يَعْنِيْ اَحْوَالَ الْاِسْنَادِ وَالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ وَالْمُسْنَدِ وَمُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ وَالْقَصْرِ فَلْيُعْتَبَرْهُ اَيْ ذٰلِكَ الْكَثِيْرَ الَّذِيْ يُشَارِكُ فِيْهِ الْاِنْشَاءُ الْخَبَرَ النَّاظِرُ بِنُوْرِ الْبَصِيْرَةِ فِيْ لَطَائِفِ الْكَلَامِ مَثَلًا اَلْكَلَامُ الْاِنْشَائِيُّ اَيْضًا اِمَّا مُؤَكَّدٌ اَوْ غَيْرُ مُؤَكَّدٍ وَالْمُسْنَدُ اِلَيْهِ فِيْهِ اِمَّا مَحْذُوْفٌ اَوْ مَذْكُوْرٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ خبردار۔ انشاء خبر کی طرح ہے بہت سے ان اعتبارات میں جو سابقہ پانچ ابواب میں مذکور ہیں یعنی احوال اسناد، احوال مسند الیہ، احوال مسند، احوال متعلقات فعل اور قصر پس نور بصیرت سے دیکھنے والے کو لطائف کلام میں اس کثیر حصہ کا اعتبار کرنا چاہئے جس میں انشاء خبر کے ساتھ شریک ہے مثلاً کلام انشاء بھی موکد ہوگا یا غیر موکد اور مسند الیہ اس میں محذوف ہوگا یا مذکور

الیٰ غیر ذلک ۔

تشریح مصنف کہتے ہیں وہ مباحث جو خبر کے پانچ ابواب (احوال اسناد، احوال مسندالیہ، احوال مسند، احوال متعلقاتِ فعل اور قصر) میں ذکر کئے گئے ہیں وہ انشاء میں بھی جاری ہو سکتے ہیں پس ناظر کو چاہئے کہ وہ انشاء میں بھی ان مباحث کی رعایت کرے مثلاً خبر کی طرح انشاء بھی مؤکد ہوگا یا غیر مؤکد ہوگا۔ مؤکد کی مثال اِضرب اِضرب تکرار کے ساتھ اور غیر مؤکد کی مثال بغیر تکرار کے اِضرب۔ اسی طرح خبر کی طرح انشاء میں بھی مسندالیہ مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا مذکور جیسے ابتداءً کوئی کہے ہل زید قائم اور محذوف کی مثال جیسے زید کا ذکر آیا اس پر کسی نے کہا ہل قائم۔ اسی طرح دیگر مباحث کا بھی اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔ ۳ شوال ۱۴۰۷ھ

اَلْفَصْلُ وَالْوَصْلُ

بَدَأَ بِذِكْرِ الْفَصْلِ لِاَنَّهُ الْاَصْلُ وَالْوَصْلُ طَارٍ عَارِضٌ عَلَيْهِ حَاصِلٌ بِزِيَادَةِ حَرْفٍ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ الْوَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الْمَلَكَةِ وَالْفَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ وَالْاَعْدَامُ اِنَّمَا تُعْرَفُ بِمَلَكَاتِهَا بَدَأَ فِي التَّعْرِيْفِ بِذِكْرِ الْوَصْلِ

ترجمہ (یہ) باب فصل اور وصل کے بیان میں ہے مصنف نے فصل کے ذکر سے ابتداء اس لئے کی ہے کہ فصل ہی اصل ہے اور وصل اس پر طاری ہے عارض ہے (اور) حرف کی زیادتی سے حاصل ہے مگر چونکہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور اعدام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں (اس لئے) تعریف میں وصل کے ذکر سے شروع کیا ہے۔

تشریح ابوابِ ثمانیہ میں سے (آٹھواں باب) فصل و وصل کے بیان میں ہے فصل سے مراد ترک عطف ہے اور وصل سے مراد عطف ہے شارح نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام میں فصل اصل ہے اور وصل اس پر طاری اور عارض ہے کیونکہ فصل نام ہے ترک عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور عدم عطف میں چونکہ کسی حرف کو زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے عدم عطف یعنی فصل اصل ہوگا اور عطف میں چونکہ حرف کو زیادہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے عطف یعنی وصل طاری، عارض اور فرع ہوگا اور اصل چونکہ طاری، عارض اور فرع پر مقدم ہوتا ہے اس لئے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کیا گیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فصل نام ہے عدم عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور یہ بات محقق ہے کہ حادث میں عدم پہلے ہوتا ہے اور وجود بعد میں لہٰذا فصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور وصل کو بعد میں ذکر کیا گیا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب فصل اصل ہے اور وصل عارض اور طاری ہے

تو تعریف کے موقعہ پر بھی فصل کو مقدم کرنا چاہئے تھا تعریف کے موقعہ پر وصل کو کیوں مقدم کیا گیا ہے لکن لما سے
شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ
میں ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ اَعدام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں یعنی اعدام کی معرفت ملکات کی معرفت
پر موقوف ہوتی ہے اور یہ بات تو آپ کو بھی معلوم ہے کہ موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے اور موقوف بعد میں لہذا تعریف
کے موقعہ پر وصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور فصل کو بعد میں یعنی وصل کی تعریف پہلے بیان کی گئی ہے اور فصل کی بعد میں یہاں
تفتازانی پر ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ علامہ تفتازانی نے مختصر المعانی میں بمنزلۃ کا لفظ بڑھا کر بمنزلۃ
الملکہ اور بمنزلۃ العدم فرمایا ہے اور مطول میں اس لفظ کو ساقط کر کے بینھما تقابل العدم والملکۃ فرمایا ہے یعنی
مطول کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فصل اور وصل کے درمیان صریح تضاد ہے اور مختصر کی عبارت سے معلوم
ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان صریح تضاد نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ملکہ کے دو معنی ہیں ایک معنی تو یہ ہیں
کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کی جنس کے اعتبار سے قائم ہو مثلاً بصر ایک وصف ہے اور وہ افراد انسان
کے ساتھ انسان کی جنس یعنی حیوان کے اعتبار سے قائم ہے یعنی بصر (دیکھنا) اصلاً تو حیوان کا وصف ہے مگر چونکہ
انسان بھی حیوان کا ایک فرد ہے اسلئے بصر انسان کا بھی وصف ہوگا یعنی جس طرح حیوان کی شان بصیر ہونا ہے
اسی طرح انسان کی شان بھی بصیر ہونا ہے۔ دوم یہ کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کے تشخص کے اعتبار سے
قائم ہو مثلاً علم، انسان کا وصف ہے اس کے تشخص کے اعتبار سے یعنی عالم ہونا انسان کی شان ہے مگر کسی کے
واسطے سے نہیں بلکہ انسان ہونے کے اعتبار سے انسان علم کے ساتھ متصف ہے پس جنس کے اعتبار سے
دو جملوں کی شان یہ ہے کہ ان میں وصل ہو مگر شخص کے اعتبار سے ان کی شان یہ ہے کہ کبھی ان میں وصل
نہ ہو اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان کمالِ انقطاع ہو کیونکہ کمالِ انقطاع کی صورت میں وصل نہیں ہوتا ہے
پس مختصر المعانی میں بمنزلۃ کے اضافہ کے ساتھ بمنزلۃ الملکۃ معنی ثانی کے اعتبار سے ہے کیونکہ شخص کے اعتبار
سے جب کبھی دونوں جملوں کے درمیان وصل نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ وصل ملکہ نہیں ہوگا بلکہ ملکہ
کے مرتبہ میں ہوگا اور مطول میں بینھما تقابل العدم والملکۃ بغیر بمنزلۃ کے لفظ کے معنی اول کے اعتبار سے ہے
کیونکہ جب جنس کے اعتبار سے دو جملوں کے درمیان قطعی طور پر وصل ہوگا تو یہ وصل ملکہ ہوگا نہ کہ بمنزلۃ الملکۃ الحاصل
جب بمنزلۃ کا لفظ ادراعتبار سے ہے اور اسقاط اور اعتبار سے ہے تو شارح کی ان دونوں عبارتوں میں کوئی
منافات اور تعارض نہ ہوگا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مختصر میں بمنزلۃ کا لفظ صحیح ہے اور مطول میں مضاف یعنی
شبہ کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے بینھما شبہ تقابل العدم والملکۃ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ
تقابل عدم وملکہ امور وجودیہ خارجیہ میں ہوتا ہے اور فصل ووصل امور اعتباریہ میں سے ہیں اگرچہ ان کا متعلق وجودی
ہوتا ہے پس فصل ووصل چونکہ امور اعتباریہ میں سے ہیں اس لئے ان کے درمیان تقابل عدم وملکہ نہیں ہوگا بلکہ شبہ
تقابلِ عدم وملکہ ہوگا جس کو مختصر میں بمنزلۃ الملکۃ اور بمنزلۃ العدم سے تعبیر کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو شارح

کی عبارتوں پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فَقَالَ اَلْوَصْلُ عَطْفُ بَعْضِ الْجُمَلِ عَلٰى بَعْضٍ وَالْفَصْلُ تَرْكُهٗ اَىْ تَرْكُ عَطْفِهٖ عَلَيْهِ فَاِذَا اَتَتْ جُمْلَةٌ بَعْدَ جُمْلَةٍ فَالْاُوْلٰى اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لَهَا مَحَلٌّ مِّنَ الْاِعْرَابِ اَوْ لَا وَعَلَى الْاَوَّلِ اَىْ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ يَّكُوْنَ لِلْاُوْلٰى مَحَلٌّ مِّنَ الْاِعْرَابِ اِنْ قُصِدَ تَشْرِيْكُ الثَّانِيَةِ لَهَا اَىْ لِلْاُوْلٰى فِىْ حُكْمِهٖ اَىْ فِىْ حُكْمِ الْاِعْرَابِ الَّذِىْ كَانَ لَهَا مِثْلُ كَوْنِهَا خَبَرَ مُبْتَدَاٍ اَوْ حَالًا اَوْ صِفَةً اَوْ نَحْوَ ذٰلِكَ عُطِفَتِ الثَّانِيَةُ عَلَيْهَا اَىْ عَلَى الْاُوْلٰى لِيَدُلَّ الْعَطْفُ عَلَى التَّشْرِيْكِ الْمَذْكُوْرِ كَالْمُفْرَدِ فَاِنَّهٗ اِذَا قُصِدَ تَشْرِيْكُهٗ لِمُفْرَدٍ قَبْلَهٗ فِىْ حُكْمِ اِعْرَابِهٖ مِنْ كَوْنِهٖ فَاعِلًا اَوْ مَفْعُوْلًا اَوْ نَحْوَ ذٰلِكَ وَجَبَ عَطْفُهٗ عَلَيْهِ۔

ترجمہ پس کہا وصل بعض جملوں کا بعض پر عطف کرنا ہے اور فصل اس کا ترک کرنا ہے یعنی بعض جملوں کے بعض پر عطف کو ترک کرنا ہے پس جب ایک جملہ کے بعد دوسرا جملہ آئے تو پہلا جملہ یا تو اس کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں اور پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں کہ پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہو اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم اعراب میں شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو جو حکم اعراب پہلے جملہ کے لئے تھا مثلاً اس کا مبتدا کی خبر ہونا یا حال ہونا یا صفت ہونا یا اسی جیسا۔ تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کیا جائے گا تاکہ عطف شرکت مذکورہ پر دلالت کرے مفرد کی طرح اسلئے کہ جب ایک مفرد کو اس سے پہلے والے مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں یعنی اس کے فاعل یا مفعول یا اسی جیسا ہونے میں شریک کرنے کا ارادہ ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے۔

تشریح مصنف نے وصل اور فصل کی تعریف میں کہا ہے کہ بعض جملوں کا بعض جملوں پر عطف کرنے کا نام وصل ہے اور بعض جملوں کا بعض پر عطف نہ کرنے کا نام فصل ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کی ظاہری عبارت یعنی عطف بعض الجمل علی بعض اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مفردات میں عطف نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ عطف جس طرح جملوں میں ہوتا ہے اسی طرح مفردات میں بھی ہوتا ہے چنانچہ دو مفردوں کے درمیان اگر جامع پایا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان وصل ہوگا جیسا کہ دو مفردوں کے درمیان تقابل ہو تو تقابل بھی چونکہ جامع ہوتا ہے اسلئے تقابل کی صورت میں وصل اور عطف ہوگا جیسے" ہو الاول والآخر والظاہر والباطن" کہ ان چاروں مفردوں کے درمیان تقابل کے پائے جانے کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے

اور اگر دو مفردوں کے درمیان جامع نہ ہو تو فصل اور ترک عطف ہوگا جیسے "الملک القدوس السلام المؤمن المہیمن العزیز الجبار المتکبر" کہ ان مفردات کے درمیان کوئی جامع موجود نہیں ہے اسلئے ان کے درمیان عطف کو ترک کردیا گیا مصنف کی طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ تعریف مطلق فصل ووصل کی نہیں کی ہے بلکہ فصل ووصل کی اس نوع کی تعریف کی ہے جو جملوں میں واقع ہے یعنی جملوں کے درمیان واقع ہونے والے فصل ووصل کی تعریف کی ہے مطلقاً فصل ووصل کی تعریف نہیں ہے۔ یہاں ایک دوسرا اعتراض بھی ہے وہ یہ کہ مصنف نے جُمل بصیغہ جمع کیوں ذکر کیا ہے عطفُ جملۃ علی جملۃ بصیغۃ واحد، ذکر کرنے میں کیا قباحت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جملوں کے درمیان دو طرح سے عطف کیا جاتا ہے ایک تو اس طرح کہ دو جملوں میں عطف ہو یعنی ایک جملہ دوسرے پر معطوف ہو دوم اس طرح کہ متعدد جملوں کے درمیان عطف ہو مثلاً چار جملے ہوں اور ان میں سے پہلے دو جملوں کا مجموعہ دوسرے دو جملوں کے مجموعہ کے مناسب تو ہو مگر چاروں کے درمیان مناسبت نہ ہو تو ایسی صورت میں پہلے دو جملوں کے درمیان عطف ہوگا پھر ان دونوں کا مجموعہ معطوف علیہ ہوگا پھر بعد والے دو جملوں کے درمیان عطف ہوگا اور ان دونوں کا مجموعہ معطوف ہوگا پس اس صورت میں جملوں کا عطف جملوں پر ہوگا نہ کہ جملہ کا عطف جملے پر اب اگر مصنف عطف جملۃ علی جملۃ کہہ دیتا تو یہ تعریف عطفِ جُمَل علی الجُمَل کو شامل نہ ہوتی پس تعریف کو عام اور تام کرنے کے لئے مصنف نے جُمَل بصیغہ جمع ذکر کیا ہے نہ کہ بصیغہ واحد۔ تاکہ تعریف دونوں قسم کے عطف کو شامل ہو جائے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ جب دو جملے مذکور ہوں یعنی ایک جملہ دوسرے جملہ کے بعد واقع ہو تو یہ دیکھیں گے کہ پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں۔ محل اعراب کا مطلب یہ ہے کہ اعراب والے کی جگہ میں ہے یا نہیں اعراب والے سے مراد مفرد ہے یعنی یہ دیکھیں گے کہ پہلا جملہ مفرد کی جگہ اس طور پر واقع ہے کہ اگر مفرد ذکر کیا جاتا تو وہ معرب ہوتا، یا مفرد کی جگہ واقع نہیں ہے پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہونے کی مثال زید یعطی ویمنع ہے کہ پہلا جملہ یعنی یعطی محل اعراب میں ہے اس طور پر کہ یعطی مبتدا کی خبر ہے اگر اس کی جگہ مفرد مثلاً معطی ہوتا تو اس پر اعراب یعنی رفع آجاتا اور محل اعراب نہ ہونے کی مثال "قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل" ہے کہ حسبنا اللہ جو پہلا جملہ ہے وہ چونکہ مقولہ کا جز ہے اور اعراب مقولہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ مقولہ کے جز کے لئے اس لئے حسبنا اللہ کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا بہرحال اگر پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہے تو اب دیکھیں گے کہ متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس حکم اعراب میں جو حکم پہلے جملہ کے لئے تھا (مثلاً پہلے جملہ کا مبتداء کی خبر ہونا جیسے زید یعطی ویمنع، یا ذوالحال کا حال ہونا جیسے جاءنی زید یعطی ویمنع، یا موصوف کی صفت ہونا جیسے مررتُ برجل یعطی ویمنع۔ یا مفعول ہونا جیسے الم تعلم انی احبک واکرمک) شریک کرنا چاہتا ہے یا نہیں اگر متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ حکم اعراب میں شریک کرنا چاہتا ہے تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا تاکہ یہ عطف شرکتِ مذکورہ پر دلالت کرے جیسا کہ جب دو مفرد مذکور ہوں اور متکلم دوسرے مفرد کو پہلے مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں (فاعل ہونے میں جیسے جاء خالد وحامد، یا مفعول ہونے میں جیسے اکل شاہد

تقاحاو خیارا ، یا مبتدا ہوتے ہیں جیسے راشد وزاہد شاربان) شریک کرنا چاہتا ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے پس اسی طرح جب دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا۔

نَشَرْطُ كَوْنِهِ اَیْ كَوْنِ عَطْفِ الثَّانِیَةِ عَلَی الْاُوْلٰی مَقْبُوْلًا بِالْوَاوِ وَنَحْوِهٖ اَنْ یَكُوْنَ بَیْنَهُمَا اَیْ بَیْنَ الْجُمْلَتَیْنِ جِهَةٌ جَامِعَةٌ نَحْوُ زَیْدٌ یَكْتُبُ وَیَشْعُرُ لِمَا بَیْنَ الْكِتَابَةِ وَالشِّعْرِ مِنَ التَّنَاسُبِ الظَّاهِرِ اَوْ یُعْطِیْ وَیَمْنَعُ لِمَا بَیْنَ الْاِعْطَاءِ وَالْمَنْعِ مِنَ التَّضَادِّ بِخِلَافِ زَیْدٌ یَكْتُبُ وَیَمْنَعُ اَوْ یُعْطِیْ وَیَشْعُرُ وَذٰلِكَ لِئَلَّا یَكُوْنَ الْجَمْعُ بَیْنَهُمَا كَالْجَمْعِ بَیْنَ الضَّبِّ وَالنُّوْنِ وَقَوْلُهٗ وَنَحْوِهٖ اَرَادَ بِهٖ مَا یَدُلُّ عَلَی التَّشْرِیْكِ كَالْفَاءِ وَثُمَّ وَحَتّٰی وَذِكْرُهٗ حَشْوٌ مُفْسِدٌ لِاَنَّ هٰذَا الْحُكْمَ مُخْتَصٌّ بِالْوَاوِ لِاَنَّ لِكُلٍّ مِنَ الْفَاءِ وَثُمَّ وَحَتّٰی مَعْنًی مُحَصَّلًا غَیْرَ التَّشْرِیْكِ وَالْجَمْعِیَّةِ فَاِنْ تَحَقَّقَ هٰذَا الْمَعْنٰی حَسُنَ الْعَطْفُ وَاِنْ لَمْ تُوْجَدْ جِهَةٌ جَامِعَةٌ بِخِلَافِ الْوَاوِ۔

ترجمہ پس واؤ وغیرہ کے ساتھ دوسرے جملہ کے پہلے جملہ پر عطف کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان جہت جامعہ ہو۔ جیسے زید یکتب ویشعر کیونکہ کتابت اور شعر کے درمیان تناسب ظاہر ہے اور زید یعطی ویمنع کیونکہ اعطاء اور منع کے درمیان تضاد ہے برخلاف زید یکتب ویمنع یا یعطی ویشعر کے اور جہتِ جامعہ کی شرط اس لئے ہے تاکہ دو جملوں کے درمیان جمع کرنا گوہ اور مچھلی کے درمیان جمع کرنے کی طرح نہ ہو اور مصنف کے قول ونحوہ سے مراد وہ حرفِ عطف ہے جو حکم میں شرکت کرنے پر دلالت کرتا ہو جیسے فاء، ثم، حتی اور اس کا ذکر کرنا بے فائدہ اور مفسدِ معنی ہے اس لئے کہ یہ حکم تو واؤ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ فاء، ثم، اور حتی میں سے ہر ایک کے لئے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے معانی ہیں پس اگر یہ معنی متحقق ہو گئے تو عطف کرنا بہتر ہے اگرچہ جہتِ جامعہ موجود نہ ہو برخلاف واؤ کے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ جب واؤ اور دیگر حروفِ عطف کے ذریعہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر یا مفرد ثانی کا مفرد اولی پر عطف ہو تو بابِ بلاغت میں اس عطف کے مقبول اور مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان دونوں جملوں اور دونوں مفردوں کے درمیان جہتِ جامعہ ہو یعنی دونوں کے درمیان مناسبت ہو اگر دونوں کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہوگی تو یہ عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ مقبول اور مستحسن نہ ہوگا مثلاً زید یکتب ویشعر میں عطف مقبول اور مستحسن ہے کیونکہ کتابت اور شعر کے درمیان

جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک تالیفِ کلام کے قبیل سے ہے کتابت بصورتِ نثر تالیفِ کلام ہے اور شعر بصورتِ نظم تالیفِ کلام ہے اسی طرح زید یعطی ویمنع میں عطف مقبول اور مستحسن ہے اس لئے کہ اعطاء اور منع کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور تضاد بھی ایک قسم کی مناسبت ہے اور تضاد مناسبت اسلئے ہے کہ احد الضدین کے تصور سے ضد آخر خود بخود ذہن میں آجاتی ہے چنانچہ مشہور ہے ضد الشیٔ اقرب خطورا بالبال عند خطورہ یعنی کسی شے کے دل میں آنے کے وقت اس کی ضد دوسری چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ جلد دل میں آتی ہے مثلاً رات کا تصور کرنے سے دن کا تصور ہو جاتا ہے اور سفید کا تصور کرنے سے سیاہ کا تصور ہو جاتا ہے اور سایہ کا تصور کرنے سے دھوپ کا تصور ہو جاتا ہے۔ بہرحال جب ایک چیز کا تصور کرنے سے اس کی ضد خود بخود دل میں کھٹکنے لگتی ہے تو ضدین متناسب ہوں گی اور تضاد جہت جامعہ اور ایک قسم کی مناسبت ہوگی الحاصل تضاد جب جہتِ جامعہ اور مناسبت ہے اور اعطاء اور منع کے درمیان تضاد پایا جاتا ہے تو اس مناسبت کی وجہ سے یعطی و یمنع کے درمیان بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اس کے برخلاف زید یکتب ویمنع اور زید یعطی ویشعر کہ یہاں کتابت اور منع کے درمیان اور اعطاء اور شعر کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہے اس لئے ان کے درمیان عطف مقبول اور مستحسن نہ ہوگا رہی یہ بات کہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا کیوں ضروری ہے تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دو جملوں یا دو مفردوں کے درمیان اگر جہتِ جامعہ موجود نہ ہو تو بذریعۂ عطف ان دونوں کا جمع کرنا ایسا ہوگا جیسے گوہ اور مچھلی کا جمع کرنا۔ گوہ خشکی کا وہ جانور ہے جو پانی نہیں پیتا ہے اگر کبھی اس کو پیاس لگتی ہے تو وہ ہوا سے سیراب ہو جاتا ہے اور نون مچھلی ہے اور مچھلی ایسا دریائی جانور ہے جو پانی کے علاوہ زندگی نہیں گذارتا ہے غرض یہ ہے کہ گوہ اور مچھلی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے پس عدم مناسبت کی وجہ سے جس طرح ان دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح جہت جامعہ کے انتفاء کے وقت دو جملوں یا دو مفردوں کا اجتماع بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو حکم اعراب میں دو جملوں یا دو مفردوں کو جمع کرنے کے لئے ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت کا پایا جانا ضروری ہوگا بغیر اس کے علماء بلاغت کے نزدیک عطف مقبول اور پسندیدہ نہ ہوگا۔ علامہ تفتازانی رحمہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنا غلط ہے بلکہ مفسدِ معنی ہے کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نحوہ سے واؤ کے علاوہ وہ حروفِ عطف مراد ہیں جو دو جملوں یا دو مفردوں کو حکم میں شریک کرنے پر دلالت کرتے ہوں جیسے فاء، ثم، حتیٰ۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ واؤ اور فاء، ثم، حتیٰ کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہتِ جامعہ موجود ہو یعنی جس طرح عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح فاء، ثم، حتیٰ کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے بھی جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ یہ حکم یعنی جہت جامعہ کے موجود ہونے کی شرط عطف بالواؤ کے ساتھ مختص ہے یعنی صرف عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہتِ

جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اور فار، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا شرط نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ واؤ کے معنی صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں یعنی واؤ صرف دو چیزوں کو حکم میں شریک کرنے اور ان کو جمع کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ واؤ کے دوسرے معنی نہیں ہیں اور فا ء، ثم اور حتی کے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے بھی معانی ہیں چنانچہ فار کے معنی تعقیب بلامہلت کے ہیں یعنی فا اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر بغیر کسی تاخیر کے مرتب ہے اور ثم کے معنی تعقیب مع المہلت کے ہیں یعنی ثم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر تاخیر کے ساتھ مرتب ہے اور حتی کے معنی ترتیب اجزار کے ہیں یعنی حتی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے ماقبل اور مابعد جو اجزار ہیں وہ متکلم کے ذہن میں مرتب ہیں پس اگر تشریک اور جمعیت کے علاوہ ان حروف ثلثہ کے دوسرے معنی متحقق ہو گئے تو بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اگرچہ جہت جامعہ نہ پائی گئی ہو اور رہا واؤ تو اس کے معنی چونکہ صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں اس لئے اس کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ جہت جامعہ کے بغیر یہ معنی متحقق نہیں ہوں گے اور جب ایسا ہے تو عطف بالواؤ کی صورت میں اگر جہت جامعہ موجود ہوگی تو عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ نہیں بہر حال بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنے سے چونکہ فساد معنی کا ترشح ہوتا ہے اس لئے بہتر بات یہ تھی کہ مصنف بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر نہ فرماتے بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ فساد معنی کا شبہ اس وقت ہوگا جبکہ نحوہ واؤ پر معطوف ہو لیکن اگر نحوہ، کونہ کی ضمیر پر معطوف ہو اور نحوہ کی ضمیر عطف بین الجملتین کی طرف راجع ہو اور نحو سے مراد عطف بین المفردین ہو تو اس وقت معنی بالکل درست ہوں گے چنانچہ اسوقت معنی یہ ہوں گے کہ جملہ ثانیہ علی الجملۃ الاولی کے عطف بالواؤ اور عطف بین الجملتین جیسے یعنی عطف بین المفردین کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ حاصل یہ کہ عطف جملوں کے درمیان ہو یا مفردوں کے درمیان ہو اگر واؤ کے ساتھ ہے تو اس کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ اس جواب کے بعد مصنف کی عبارت بے غبار اور فساد معنی سے پاک ہوگی۔

وَلِهٰذَا اَىْ وَلِاَنَّهُ لَابُدَّ فِى الْوَاوِ مِنْ جِهَةٍ جَامِعَةٍ عِيْبَ عَلٰى اَبِىْ تَمَّامٍ فِىْ قَوْلِهٖ **شعر**

لَا وَالَّذِىْ هُوَ عَالِمٌ اَنَّ النَّوٰى ÷ صَبِرٌ وَاَنَّ اَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيْمٌ

اِذْ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَ كَرَمِ اَبِى الْحُسَيْنِ وَمَرَارَةِ النَّوٰى فَهٰذَا الْعَطْفُ غَيْرُ مَقْبُوْلٍ سَوَاءٌ جُعِلَ عَطْفُ مُفْرَدٍ عَلٰى مُفْرَدٍ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ اَوْ عَطْفُ جُمْلَةٍ عَلٰى جُمْلَةٍ بِاعْتِبَارِ وُقُوْعِهٖ مَوْقِعَ مَفْعُوْلَىْ عَالِمٍ لِاَنَّ وُجُوْدَ

الجَامِعِ شَرْطٌ فِی الصُّوْرَتَیْنِ وَقَوْلُہٗ لَانَفْیٌ لِمَا ادَّعَتِ الْحَبِیْبَۃُ عَلَیْہِ مِنْ اِنْدِرَاسِ ھَوَاہُ بِدَلَالَۃِ الْبَیْتِ السَّابِقِ

ترجمہ اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ واؤ کے ساتھ عطف کرنے کی صورت میں جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے ابوتمام پر عیب لگایا گیا ہے نہیں قسم ہے اس ذات کی جو یہ جانتا ہے کہ جدائی کڑوی ہے اور ابوالحسین کریم ہے کیونکہ ابوالحسین کے کریم ہونے اور جدائی کے کڑوا ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے پس یہ عطف غیر مقبول ہے خواہ عطف مفرد علی المفرد قرار دیا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یا عطف جملہ علی الجملہ اس اعتبار سے کہ وہ عالم کے دو مفعولوں کی جگہ میں واقع ہے کیونکہ جامع کا پایا جانا دونوں صورتوں میں ضروری ہے اور اس کا قول لآ اس چیز کی نفی ہے جس کا محبوبہ دعوی کر رہی ہے یعنی اس کی محبت کا ختم ہو جانا بیت سابق کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ عطف بالواؤ کی صورت میں چونکہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے علماء بلاغت نے جہت جامعہ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ابوتمام کے ایک شعر پر بڑی نکتہ چینی کی ہے۔ شعر یہ ہے۔ ؎

لا والذی ہو عالم اَنَّ النوٰی ؛ صَبِرٌ وان ابا الحسین کریم

اس سے پہلے یہ شعر ہے ؎

زعمت ہواک عفا الغداۃ کما عفا ؛ عنہا طلال باللوی و رسوم

زعمت کا فاعل شاعر کی محبوبہ ہے ہوا کے معنی محبت کے ہیں اور کاف خطاب سے خود محبوبہ مراد ہے عفا کے معنی مٹنے کے ہیں غداۃ بمعنی صبح عفا کا ظرف ہے عنہا بمعنی منہا یعنی من الدیار۔ طِلال (بکسر الطار) جمع ہے واحد طَلَل ہے جیسے جبل اور جبال ہے طلال کے معنی گھر کے نشانات اور یہ دوسرے عفا کا فاعل ہے لوی ایک جگہ کا نام ہے جو محبوبہ کا مستقر تھا۔ باللوی کا بآ فی کے معنی میں ہے رسوم رسم کی جمع ہے اس سے مراد بھی آثار دیار ہیں اور طلال پر معطوف ہے نوی کے معنی فراق اور جدائی کے ہیں۔ صَبِر کے معنی کڑوی چیز جیسے ایلوا۔ ابوالحسین شاعر کا ممدوح ہے کریم کے معنی سخی کے ہیں۔ (ترجمہ) محبوبہ کا خیال یہ ہے کہ شب و روز کی آمد و رفت نے اس کی محبت (میرے دل سے) مٹا دی ہے جیسا کہ مقام لوی میں اس کے گھر کے آثار اور نشانات مٹ چکے ہیں۔
دوسرے شعر میں لا کے ذریعہ شاعر نے محبوبہ کے اس خیال کی نفی کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ میری جان کا خیال ہے اور میں یہ بات اس ذات کی قسم کھا کر کہتا ہوں جو اس بات کو جانتا ہے کہ فراق کڑوا ہے اور ابوالحسین سخی اور شریف ہے اس شعر میں محل استشہاد یہ ہے کہ ان النوی صبر، معطوف علیہ ہے اور " انّ ابا الحسین کریم" معطوف ہے اور ابوالحسین کے کریم ہونے اور فراق کے کڑوا ہونے کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ لہذا یہ شعر عند البلغاء غیر مقبول اور غیر مستحسن ہوگا خواہ یہاں عطف مفرد علی المفرد ہو جیسا کہ ظاہر ہے

خواہ عطف جملہ علی الجملہ ہو عطف مفرد علی المفرد تو اس طرح ہو گا کہ اَنَّ اپنے اسم اور خبر سے مل کر مفرد کی تاویل میں ہو جاتا ہے لہذا ان النوی صبر بھی مفرد کی تاویل میں ہو گا اور ان ابا الحسین کریم بھی مفرد کی تاویل میں ہو گا۔ اور اگر مفرد کی تاویل میں نہ کیا جائے تو عطف جملہ علی الجملہ ہو گا۔ الحاصل عطف مفرد علی المفرد ہو یا عطف جملہ علی الجملہ ہو دونوں صورتوں میں چونکہ جہت جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اس لئے یہاں جہت جامعہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے عطف غیر مقبول اور ناپسندیدہ ہو گا باعتبار وقوعہ موقع مفعولی عالم۔ عبارت میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ان النوی صبر جملہ ترکیب میں جواب قسم ہے اور جواب قسم کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے لئے محل اعراب ہو پس جب ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے لئے محل اعراب ہو اور یہاں ان النوی صبر جو پہلا جملہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہے تو یہ عطف ہی سرے سے ناجائز ہو گا بلکہ یہ شعر ہماری بحث سے خارج ہو گا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان النوی صبر اور ان ابا الحسین کریم عالم کے دو مفعولوں کے قائم مقام ہے اور محل نصب میں ہے لہذا عطف جائز ہو گا اور یہ شعر ہماری بحث سے خارج نہ ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لامحبوبہ کے دعوی کی نفی کرنے کے لئے ہے جس پر بیت سابق دال ہے۔

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یُقْصَدْ تَشْرِیْکُ الثَّانِیَۃِ لِلْاُوْلٰی فِیْ حُکْمِ اِعْرَابِهَا فُصِلَتِ الثَّانِیَۃُ عَنْهَا لِئَلَّا یَلْزَمَ مِنَ الْعَطْفِ التَّشْرِیْکُ الَّذِیْ لَیْسَ بِمَقْصُوْدٍ نَحْوُ وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیَاطِیْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَکُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ لَمْ یَعْطِفْ اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ عَلٰی اِنَّا مَعَکُمْ لِاَنَّهٗ لَیْسَ مِنْ مَقُوْلِهِمْ فَلَوْ عُطِفَ عَلَیْهِ لَزِمَ تَشْرِیْکُهٗ لَهٗ فِیْ کَوْنِهٖ مَفْعُوْلَ قَالُوْا فَیَلْزَمُ اَنْ یَکُوْنَ مَقُوْلَ قَوْلِ الْمُنَافِقِیْنَ وَلَیْسَ کَذٰلِكَ وَاِنَّمَا قَالَ عَلٰی اِنَّا مَعَکُمْ لِاَنَّ قَوْلَهٗ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ بَیَانٌ لِقَوْلِهٖ اِنَّا مَعَکُمْ فَحُکْمُهٗ حُکْمُهٗ وَاَیْضًا اَلْعَطْفُ عَلَی الْمَتْبُوْعِ هُوَ الْاَصْلُ۔

ترجمہ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ سے فصل کیا جائے گا تاکہ عطف سے وہ شرکت لازم نہ آئے جو مقصود نہیں ہے۔ جیسے اور جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہا ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ بے شک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو مذاق اڑاتے ہیں، اللہ ان کا مذاق اڑاتا ہے۔ اللہ یستہزئ بہم کا انا نحن مستہزءون پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ منافقین کا مقولہ نہیں ہے پس اگر اس پر عطف کر دیا جائے تو اس کا قالوا کا مفعول ہونے میں شریک ہونا

لازم آئے گا۔ اور یہ لازم آئے گا کہ یہ منافقین کا مقولہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور مصنف نے علی انا معکم کہا ہے کیونکہ انما نحن مستہزؤن اس کے قول انما معکم کا بیان ہے پس جو حکم انا معکم کا ہے وہی حکم انما نحن مستہزؤن کا ہوگا اور نیز متبوع پر عطف کرنا ہی اصل ہے۔

تشریح مصنف رحمہ نے پہلے فرمایا ہے کہ اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کی ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہو تو ایسی صورت میں عطف کرنا ضروری ہوگا اور اس کے برخلاف اگر جملہ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر عطف کر دیا گیا تو حکم اعراب میں شرکت لازم آئے گی حالانکہ شرکت مقصود نہیں ہے یعنی خلافِ مقصود کا ارتکاب کرنا پڑیگا پس خلافِ مقصود کے ارتکاب سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترکِ عطف واجب اور لازم ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "واذا خلوا الیٰ شیاطینہم قالوا انا معکم انما نحن مستہزؤن اللہ یستہزئ بہم" اس آیت میں اللہ یستہزئ بہم کا انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر عطف کر دیا جاتا تو یہ لازم آتا کہ انا معکم کیطرح اللہ یستہزئ بہم بھی منافقین کا مقولہ ہے اور قالوا کا مفعول ہونے میں انا معکم اور اللہ یستہزئ بہم دونوں شریک ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ انا معکم منافقین کا مقولہ ہے اور قالوا کا مفعول ہے اور اللہ یستہزئ بہم، باری تعالےٰ کا مقولہ ہے اور قال مقدر کا مفعول ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے یہ کہا ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کا انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا اور یہ نہیں کہا کہ انما نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ انما نحن مستہزؤن، انا معکم کا بیان ہے اور بیان اور مبیّن کا حکم چونکہ ایک ہوتا ہے اس لئے جو حکم مبین یعنی انا معکم کا ہوگا وہی حکم بیان یعنی انما نحن مستہزؤن کا ہوگا یعنی جس طرح انا معکم پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم آتا ہے اسی طرح انما نحن مستہزؤن پر عطف کرنے سے بھی خلافِ مقصود لازم آئے گا پس مصنف کے یہ کہنے سے کہ انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا یہ بھی مذکور ہو گیا کہ انما نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مبیّن ہونے کی وجہ سے انا معکم متبوع ہے اور بیان یعنی انما نحن مستہزؤن تابع ہے اور عطف متبوع ہی پر اصل اور راجح ہے لہٰذا مصنف نے متبوع کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کا عطف انا معکم پر نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عطفِ بیان کے لئے یہ شرط ہے کہ جملۂ اولیٰ یعنی مبیّن میں واضح درجہ کا ابہام ہو اور یہاں پہلے جملہ یعنی انا معکم میں واضح درجہ کا ابہام نہیں ہے لہٰذا یہاں بیان اور مُبیّن کی ترکیب درست نہ ہونی چاہیئے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے انما نحن مستہزؤن کو انا معکم کی تاکید قرار دیا ہے اور بعض نے بدل الاشتمال قرار دیا ہے اور بعض نے جملہ مستانفہ قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے کلام میں بیان سے بیان لغوی یعنی ایضاح مراد ہے نہ کہ بیان اصطلاحی اور مطلقاً ایضاح، تاکید، بدل الاشتمال اور استیناف ہر ایک سے حاصل ہو جاتی ہے اور واضح درجہ

کے ابہام کا پایا جانا بیان اصطلاحی کے مبیَّن میں شرط ہے نہ کہ بیان لغوی کے مبیَّن میں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَعَلَى الثَّانِيْ اَيْ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ لَا يَكُوْنَ لِلْاُوْلٰى مَحَلٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ اِنْ قُصِدَ رَبْطُهَا بِهَا اَيْ رَبْطُ الثَّانِيَةِ بِالْاُوْلٰى عَلٰى مَعْنٰى عَاطِفٍ سِوَى الْوَاوِ عُطِفَتِ الثَّانِيَةُ عَلَى الْاُوْلٰى بِهٖ اَيْ بِذٰلِكَ الْعَاطِفِ مِنْ غَيْرِ اِشْتِرَاطِ اَمْرٍ اٰخَرَ نَحْوُ دَخَلَ زَيْدٌ فَخَرَجَ عَمْرٌو اَوْ ثُمَّ خَرَجَ عَمْرٌو اِذَا قُصِدَ التَّعْقِيْبُ اَوِ الْمُهْلَةُ وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَا سِوَى الْوَاوِ مِنْ حُرُوْفِ الْعَطْفِ يُفِيْدُ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ مَعَانِيْ مُحَصَّلَةً مُفَصَّلَةً فِيْ عِلْمِ النَّحْوِ فَاِذَا عُطِفَتِ الثَّانِيَةُ عَلَى الْاُوْلٰى بِذٰلِكَ الْعَاطِفِ ظَهَرَتِ الْفَائِدَةُ اَعْنِيْ حُصُوْلَ مَعَانِيْ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ بِخِلَافِ الْوَاوِ فَاِنَّهٗ لَا يُفِيْدُ اِلَّا مُجَرَّدَ الْاِشْتِرَاكِ وَهٰذَا اِنَّمَا يَظْهَرُ فِيْمَا لَهٗ حُكْمٌ اِعْرَابِيٌّ وَاَمَّا فِيْ غَيْرِهٖ فَفِيْهِ خَفَاءٌ وَاِشْكَالٌ وَهُوَ السَّبَبُ فِيْ صُعُوْبَةِ بَابِ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ حَتّٰى حَصَرَ بَعْضُهُمُ الْبَلَاغَةَ عَلٰى مَعْرِفَةِ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ۔

ترجمہ اور دوسری صورت میں یعنی اس صورت میں کہ جملۂ اولیٰ کے لئے محلِ اعراب نہ ہو اگر جملۂ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ کسی عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو اس عاطف کے ساتھ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کر دیا جائے گا کسی امر آخر کی شرط لگائے بغیر۔ جیسے دخل زید فخرج عمرو، یا ثم خرج عمرو۔ جب تعقیب یا تاخیر مقصود ہو اور یہ اسلئے کہ واؤ کے علاوہ دوسرے حروف عطف اشتراک کے ساتھ ساتھ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جن کی تفصیل علم نحو میں کی گئی ہے پس جب جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر اس عاطف کے ساتھ عطف کیا جائے گا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی ان حروف کے معانی کا حصول۔ برخلاف واؤ کے کیونکہ واؤ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب ہو اور بہر حال اس کے علاوہ میں تو اس میں خفاء اور اشکال ہے اور یہ ہی باب فصل ووصل کی دشواری کا سبب ہے حتیٰ کہ بعض حضرات نے علم بلاغت کو فصل ووصل کی معرفت میں منحصر کر دیا ہے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا تھا کہ اگر دو جملے مذکور ہوں تو پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں۔ اگر پہلے جملے کے لئے محل اعراب ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر شریک کرنا مقصود ہے تو عطف اور

وصل واجب ہو گا اور اگر شریک کرنا مقصود نہیں ہے تو ترکِ عطف اور فصل واجب ہو گا یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر پہلے جملہ کے لئے محلِ اعراب نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو جملۂ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے حرفِ عطف مثلاً فار اور ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو گا یا نہیں اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فار یا ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہے تو جس حرف عطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو گا اسی حرفِ عطف کے ساتھ جملۂ ثانیہ کا جملۂ اولیٰ پر عطف کرنا واجب ہو گا اور صحت عطف کے لئے کسی دوسری شرط مثلاً جہت جامعہ کا پایا جانا بھی ضروری نہ ہو گا چنانچہ اگر تعقیب بلا تاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو فار کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید فخرج عمرو، زید داخل ہوا اس کے فوراً بعد عمرو نکلا اور اگر تعقیب مع التاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو ثم کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید ثم خرج عمرو زید داخل ہوا اس کے کافی دیر بعد عمرو نکلا یشارح کہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر واؤ کے علاوہ دوسرے حروفِ عطف کے ساتھ عطف کیا گیا تو اس کی صحت کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ کے علاوہ جو حروفِ عطف ہیں وہ بھی اگرچہ واؤ کی طرح معطوف علیہ اور معطوف کو حصول خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتے ہیں مگر اس تشریک اور اشتراک کے ساتھ ساتھ وہ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جس کی تفصیل نحو کی کتابوں میں موجود ہے مثلاً فار تعقیب بلا تاخیر پر اور ثم تعقیب مع تاخیر پر اور حتیٰ ترتیب اجزار ذہنا پر دلالت کرتا ہے پس جب جملہ ثانیہ کو جملہ اولے پر واؤ کے علاوہ کسی حرف عطف کے ساتھ معطوف کیا جائیگا تو فائدہ ظاہر ہو گا یعنی اشتراک کے علاوہ ان حروف کے جو معانی ہیں ان کا حصول ظاہر ہو گا۔ مثلاً فار کے ساتھ عطف کی صورت میں تعقیب بلا تاخیر کے معنی ظاہر ہوں گے اور ثم کے ساتھ عطف کی صورت میں تعقیب مع تاخیر کے معنی ظاہر ہونگے اور ان معانی کا ظہور چونکہ جہت جامعہ وغیرہ شئے آخر پر موقوف نہیں ہے اس لئے ان حروف کے ساتھ عطف کی صحت کے لئے جہت جامعہ وغیرہ کے پائے جانے کی شرط نہ ہو گی ان کے برخلاف واؤ کہ وہ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کو حصول خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ دیگر معانی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یہ معنی یعنی واؤ کا مفیدِ اشتراک ہونا اس میں ظاہر ہو گا جس کے لئے حکم اعراب ہو جیسے مفردات اور وہ جملے جن کے لئے محل اعراب ہو پس جب پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہو گا تو مشترک فیہ ظاہر ہو گا یعنی وہ امر ظاہر ہو گا جو اعراب کو واجب کرنے والا ہے یعنی فاعلیت یا مفعولیت خبریت یا حالیت وغیرہ ظاہر ہو جائے گی جس میں دونوں جملے شریک ہوں گے مگر اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب ہونے کی صورت میں جب مشترک فیہ ظاہر ہو گیا تو عطف بالواؤ کے لئے بھی فائدہ حاصل ہو گیا اور اس فائدہ کا حصول جامع کا محتاج نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب ہونے کی صورت میں عطف بالواؤ بھی اس بات کا محتاج نہ ہو گا کہ

دونوں جملوں کے درمیان جامع موجود ہو حالانکہ سابق میں مصنف نے عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جامع جس کی طرف عطف بالواؤ محتاج نہیں ہوتا اس سے مراد وہ جامع ہے جس میں کمالِ انقطاع، کمالِ اتصال، شبہ کمال انقطاع، شبہ کمال اتصال اور توسط بین الکمالین کی معرفت کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور یہ جہت جامعہ کی طرف محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے جہت جامعہ سے مراد وہ وصف خاص ہے جو معطوف علیہ اور معطوف کو جمع کردے اور ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے قریب کردے عقل میں یا وہم میں یا خیال میں الحاصل ایسا ہو سکتا ہے کہ عطف بالواؤ جامع کا محتاج تو نہ ہو لیکن جہت جامعہ کا محتاج ہو۔ پس شارح کے قول انما یظہر فیما لہ حکم اعرابی سے مراد یہ ہی ہے کہ عطف بالواؤ کے ذریعہ اشتراک کا فائدہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب ہو اور وہاں جہت جامعہ موجود ہو الحاصل عطف بالواؤ کے لئے جہت جامعہ کا موجود ہونا شرط ہے لیکن دیگر حروف کے ساتھ عطف کے لئے جہت جامعہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ واؤ کا اس کے علاوہ میں مفید اشتراک ہونا جس کے لئے حکم اعرابی ہو یعنی اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو اس صورت میں عطف بالواؤ کا مفید اشتراک ہونا ایک مخفی بات ہے اور اس کا پتہ لگانا انتہائی مشکل ہے اور اسی خفاء اور اشکال کی وجہ سے باب فصل و وصل دشوار سمجھا جاتا ہے حتیٰ کہ ابو علی فارسی وغیرہ بعض حضرات نے تو علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر کردیا ہے اور یہ کہدیا ہے کہ علم بلاغت فصل وصل کی معرفت کا نام ہے۔

(فوائد) سابق میں کہا گیا ہے کہ فاء تعقیب (ترتیب) بلاتاخیر کے لئے آتا ہے اور ثم تعقیب مع تاخیر کیلئے آتا ہے اس سے مراد نفس الامر میں ترتیب ہے یعنی فاء نفس الامر میں ترتیب بلاتاخیر کے لئے آتا ہے اور ثم نفس الامر میں ترتیب مع التاخیر کے لئے آتا ہے یہ تو فاء اور ثم کے اصلی معنی ہیں لیکن فاء کبھی تعقیب ذکری کے لئے آتا ہے یعنی فا کا مابعد کبھی صرف ذکر میں بعد میں ہوتا ہے نہ کہ نفس الامر میں جیسے باری تعالیٰ کا قول ادخلوا ابواب جہنم خالدین فیہا فبئس مثوی المتکبرین۔ میں بئس مثوی المتکبرین صرف ذکر میں بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں۔ اور عطف مفصل علی المجمل بھی تعقیب ذکری ہی کے قبیل سے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ہے وکم من قریۃ اہلکناہا فجاءہا باسنا بیاتا اوہم قائلون، میں جاءہا ذکراً بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں اسی طرح ثم کبھی اپنے مابعد کے مضمون کو اپنے ماقبل کے مضمون سے بعید قرار دینے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ دونوں کا مضمون مقترن ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ میں کہ استغفار (طلب مغفرت) اور توبہ (معصیت ترک کر کے پورے طور پر اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا) دونوں مقارن ہیں بلکہ کبھی توبہ، استغفار پر مقدم ہو جاتی ہے لیکن یہاں ثم کے ذریعہ توبہ کا استغفار پر اسلئے عطف کیا گیا ہے کہ معصیت ترک کر کے اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا استغفار باللسان سے بہت

بلند و بالا اور بہت بعید ہے اور کبھی ثم مراتب کمال میں محض ترقی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مثلاً شاعر کہتا ہے

ان من ساد ثم ساد ابوہ ؛ ثم قد ساد بعد ذلک جدہ

جو شخص سردار ہوگیا پھر اس کا باپ سردار ہوگیا پھر اس کے بعد اس کا دادا سردار ہوگیا ملاحظہ کیجئے باپ اور دادا کی سیادت اگرچہ ممدوح کی سیادت سے مقدم ہے لیکن ثم اس طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مدارج کمال میں ممدوح ترقی پذیر ہے کیونکہ شاعر نے ممدوح کی سیادت کو مقدم کرکے یہ بتلا دیا ہے کہ سب سے اولی تو ممدوح ہی کی سیادت ہے پھر اس کے بعد اس کے باپ کی سیادت پھر اس کے دادا کی سیادت اگرچہ باپ اور دادا کی سیادت سے بھی ممدوح ہی کی مدح کرنا مقصود ہے

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یُقْصَدْ رَبْطُ الثَّانِیَةِ بِالْاُوْلٰی عَلٰی مَعْنٰی عَاطِفٍ سِوَی الْوَاوِ فَاِنْ کَانَ لِلْاُوْلٰی حُکْمٌ لَمْ یُقْصَدْ اِعْطَاؤُہٗ لِلثَّانِیَةِ فَالْفَصْلُ وَاجِبٌ لِئَلَّا یَلْزَمَ مِنَ الْوَصْلِ التَّشْرِیْکُ فِیْ ذٰلِکَ الْحُکْمِ نَحْوُ وَاِذَا خَلَوْا الْاٰیَةَ لَمْ یَعْطِفِ اللّٰہُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ عَلٰی قَالُوْا لِئَلَّا یُشَارِکَہٗ فِی الْاِخْتِصَاصِ بِالظَّرْفِ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ تَقْدِیْمَ الْمَفْعُوْلِ وَنَحْوِہٖ مِنَ الظَّرْفِ وَغَیْرِہٖ یُفِیْدُ الْاِخْتِصَاصَ فَیَلْزَمُ اَنْ یَکُوْنَ اِسْتِهْزَاءُ اللّٰہِ تَعَالٰی بِهِمْ مُخْتَصًّا بِحَالِ خُلُوِّهِمْ اِلٰی شَیَاطِیْنِهِمْ وَلَیْسَ کَذٰلِکَ۔

ترجمہ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ مربوط کرنے کا ارادہ نہ ہو پس اگر جملہ اولی کے لئے کوئی ایسا حکم ہو جسکا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل واجب ہے تاکہ وصل سے اس حکم میں شریک کرنا لازم نہ آئے جیسے واذا خلوا الآیۃ اللہ یستھزئ بہم کو قالوا پر معطوف نہیں کیا گیا تاکہ اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ جملہ اولی کے ساتھ شریک نہ ہو کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مفعول اور اسی جیسا یعنی ظرف وغیرہ کا مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے پس یہ لازم آئیگا کہ اللہ تعالٰی کا ان کا استہزاء کرنا ان کے اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح اگر جملہ اولی کے لئے محل اعراب نہ ہو تو مصنف نے اس کی دو صورتیں بیان کی تھیں چنانچہ فرمایا تھا کہ اگر جملہ اولی کے لئے محل اعراب نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا یا مقصود نہیں ہوگا۔

یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ مربوط کرنا مقصود نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہوگا جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہیں ہوگا اور یا ایسا حکم نہیں ہوگا اگر جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترکِ عطف واجب ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں حکم سے مراد حکم اعرابی نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہیں ہے بلکہ یہاں حکم سے مراد ایسی قید ہے جو مفہوم جملہ سے زائد ہو جیسے پیش کردہ مثال میں اختصاص بالظرف اور حال یا ظرف یا شرط کے ساتھ مقید کرنا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی حکم ہو یعنی ایسی قید ہو جو جملہ اولیٰ کے مفہوم سے زائد ہو اور جملہ ثانیہ کو اس قید کے دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترکِ عطف واجب ہوگا کیونکہ اگر وصل اور عطف کیا گیا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم یعنی اس قید میں شریک کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ تشریک خلافِ مقصود ہے پس خلافِ مقصود سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترکِ عطف واجب ہے مثلاً واذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزؤن، اللہ یستهزئ بهم میں اللہ یستهزئ بهم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملہ قالوا ظرف یعنی اذا خلوا کے ساتھ مقید ہے اور ظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ منافقین انا معکم صرف اس وقت کہتے ہیں جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی موجودگی میں نہیں کہتے ہیں۔ اب اگر اللہ یستهزئ بهم کا قالوا پر عطف کر دیا جائے تو اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ یعنی اللہ یستهزئ بهم جملہ اولیٰ یعنی قالوا کا شریک ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح منافقین کا انا معکم کہنا سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ان کا مذاق اڑانا اور سزا دینا بھی اسی وقت کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ منافقین کا انا معکم کہنے کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا تو صحیح ہے لیکن اللہ کا صرف اس وقت میں مذاق اڑانا اور دوسرے وقت میں نہ اڑانا یہ بالکل غلط ہے یعنی اللہ کے استہزاء کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر وقت ان کو سزا دینے اور ان کا استہزاء کرنے پر قادر ہے بلکہ ہر وقت ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کرتا ہے اور یہ لوگ محسوس بھی نہیں کر پاتے۔ پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اختصاص بالظرف میں مشارکت سے بچانے کے لئے اللہ یستهزئ بهم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ إِذَا شَرْطِيَّةٌ لَا ظَرْفِيَّةٌ قُلْنَا إِذَا الشَّرْطِيَّةُ هِيَ الظَّرْفِيَّةُ اُسْتُعْمِلَتْ اِسْتِعْمَالَ الشَّرْطِ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا يُنَافِي مَا ذَكَرْنَاهُ لِأَنَّهُ اِسْمٌ مَعْنَاهُ الْوَقْتُ لَابُدَّ لَهُ مِنْ عَامِلٍ وَهُوَ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ بِدَلَالَةِ الْمَعْنٰى وَإِذَا قُدِّمَ مُتَعَلَّقُ الْفِعْلِ وَعُطِفَ فِعْلٌ آخَرُ عَلَيْهِ يُفْهَمُ اِخْتِصَاصُ الْفِعْلَيْنِ

بِهٖ كَقَوْلِنَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتُ وَضَرَبْتُ زَيْدًا بِدَلَالَةِ الْفَحْوٰى وَالذَّوْقِ

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ اذا شرطیہ ہے نہ کہ ظرفیہ ہم کہیں گے کہ اذا شرطیہ ظرفیہ ہی ہوتا ہے شرط میں استعمال ہوتا ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اس کے منافی نہیں ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے کیونکہ یہ ایک اسم ہے جس کے معنی وقت کے ہیں اس کے لئے عامل ضروری ہے اور وہ بدلالۃ المعنیٰ قالوا انا معکم ہے اور جب متعلق فعل کو مقدم کیا جائے اور دوسرا فعل اس پر معطوف کیا جائے تو اس کے متعلق کے ساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص مفہوم ہوتا ہے جیسے ہمارا قول یوم الجمعۃ سرت وضربت زیدًا استعمال اور ذوق سلیم کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت پر ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ ماتن نے کہا ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف اس لئے نہیں کیا ہے تاکہ اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ ہو جائے گویا ماتن نے اذا کو ظرفیہ قرار دیا ہے اور پھر یہ ظرف اپنے عامل قالوا پر مقدم ہے اور عامل پر ظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا منافقین کا قول انا معکم وقت خلوت کے ساتھ مختص ہوگا اب اگر اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف کر دیا جاتا تو اللہ کا ان کے ساتھ ٹھٹھا کرنا بھی وقت خلوت کے ساتھ مختص ہو جاتا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ان کی یہ رسوائی اور ذلت وقتی نہیں ہے بلکہ دائمی ہے الحاصل اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ کرنے کے پیش نظر اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے معترض کہتا ہے کہ یہ اختصاص اس وقت ہوگا جبکہ اذا ظرف کے لئے ہو کیونکہ ظرف کی اس کے عامل پر تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے جیسا کہ دیگر معمولات کی تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ اذا ظرف کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے ہے اور شرط چونکہ صدارت کلام کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے اذا شرطیہ کی تقدیم صدارت کے لئے ہے نہ کہ اختصاص کے لئے اور جب ایسا ہے تو اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم نہ آئے گا کیونکہ اذا شرطیہ کی وجہ سے جملہ اولیٰ اذا خلوا میں بھی دوام صحیح ہے یعنی اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں جاکر ہمیشہ وہ لوگ انا معکم کہتے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بھی ہمیشہ ان کا ٹھٹھا کرتے رہتے ہیں الغرض عطف کرنے سے خلاف مقصود کا ارتکاب اس وقت کرنا پڑتا ہے جبکہ اذا ظرف کے لئے ہو نہ کہ اس وقت جبکہ اذا شرط کیلئے ہو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اذا اگرچہ شرطیہ ہے تب بھی اس کی تقدیم اس کی اصل کی طرف نظر کرتے ہوئے مفید اختصاص ہے کیونکہ اذا شرطیہ دراصل ظرفیہ ہی ہوتا ہے مجازًا اس کو شرط کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے بہر حال اذا شرطیہ جب اصلاً ظرفیہ ہے اور اس کی تقدیم مفید اختصاص ہے تو اللہ یستہزئ بہم کا قالوا پر عطف کرنے سے یقینًا خلاف مقصود کا ارتکاب کرنا لازم آئیگا۔ دوسرا جواب شارح نے ولو سلم سے دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کریں کہ

اذا شرطیہ ہے اور اصلاً ظرفیہ نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ اذا کا شرطیہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ تقدیم مفید اختصاص ہے کیونکہ اذا شرطیہ اسم فضلہ ہے اور شرطیہ ہونے کے باوجود وقت کے معنی میں ہے اور قالوا کا معمول ہے پس عامل یعنی قالوا پر مقدم ہونے کی وجہ سے مفید اختصاص ہوگا اب اگر اللہ یستہزئ بہم کو قالوا پر معطوف کردیا گیا تو ان کے اس قول کی طرح اللہ کا استہزاء کرنا بھی اس وقت کے ساتھ مخصوص ہوگا جس وقت وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں حالانکہ یہ بات غلط اور مقصود کے خلاف ہے پس اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب فعل کا متعلق فعل پر مقدم ہو اور دوسرا فعل اس پر معطوف ہو تو استعمال اور ذوق سلیم کی دلالت سے اس متعلق کے ساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص سمجھا جاتا ہے یعنی استعمال اور ذوق سلیم اس پر دلالت کرتے ہیں کہ دونوں فعل اس متعلق کے ساتھ خاص ہوں جیسے یوم الجمعۃ سرت وضربت زیداً میں یوم الجمعۃ سرت کا متعلق ہے اور مقدم ہے اور ضربت دوسرا فعل اس پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا چلنا اور میرا زید کو مارنا دونوں فعل جمعہ کے دن کے ساتھ خاص ہیں پس اسی طرح عطف کرنے کی صورت میں منافقین کا اپنے سرداروں سے انا معکم کہنا اور اللہ کا استہزاء کرنا سرداروں کے ساتھ تنہائی میں ہونے کے وقت کے ساتھ خاص ہوں گے حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے پس خلاف مقصود سے بچنے کے لئے عطف نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ شارح نے اذا شرطیہ جس کے معنی وقت کے ہیں اس کا عامل قالوا کو قرار دیا ہے جو جزا ہے۔ خلوا جو شرط ہے اس کو عامل قرار نہیں دیا ہے آخر اس کی وجہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر خلوا کو عامل قرار دیدیا جاتا تو آیت کے معنی فاسد ہوجاتے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوتا کہ ان کے لئے ایک وقت ہے جس میں وہ اپنے سرداروں کے ساتھ خلوت کرتے ہیں اور جب اس وقت مقررہ میں وہ خلوت کرتے ہیں تو جو کچھ وہ وہاں کہتے ہیں باہر آکر بھی کہتے ہیں کیونکہ جب قالوا کا اذا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو قالوا کا مدلول یعنی ان کا انا معکم کہنا تخلیہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ان کا یہ قول تخلیہ میں بھی ہوگا اور باہر بھی ہوگا حالانکہ دلائل خارجیہ اور ان کی منافقت اس بات پر شاہد ہے کہ وہ یہ بات اپنے سرداروں کے پاس صرف تنہائی میں کہتے تھے علی الاعلان نہیں کہتے تھے اور جب اذا کو قالوا کا معمول بنایا گیا اور مقدم کیا گیا تو ان کا یہ کہنا وقت خلوت کے ساتھ خاص ہوگیا اور یہ بالکل صحیح ہے پس اسی وجہ سے اذا کا عامل قالوا کو قرار دیا گیا ہے نہ کہ خلوا کو۔

وَاِلَّا عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ فَاِنْ کَانَ لِلْاُوْلٰی حُکْمٌ اَیْ وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لِلْاُوْلٰی حُکْمٌ لَمْ یُقْصَدْ اِعْطَاؤُہٗ لِلثَّانِیَۃِ وَذٰلِکَ بِاَنْ لَّا یَکُوْنَ لَہَا حُکْمٌ زَائِدٌ عَلٰی مَفْہُوْمِ الْجُمْلَۃِ اَوْ یَکُوْنُ وَلٰکِنْ قُصِدَ اِعْطَاؤُہٗ لِلثَّانِیَۃِ اَیْضًا فَاِنْ کَانَ بَیْنَہُمَا اَیْ بَیْنَ الْجُمْلَتَیْنِ کَمَالُ الْاِنْقِطَاعِ بِلَا اِیْہَامٍ اَیْ بِدُوْنِ اَنْ یَکُوْنَ فِی الْفَصْلِ اِیْہَامُ خِلَافِ الْمَقْصُوْدِ اَوْ کَمَالُ الْاِتِّصَالِ

أَوْ شِبْهُ أَحَدِهِمَا أَيْ أَحَدِ الْكَمَالَيْنِ فَكَذٰلِكَ يَتَعَيَّنُ الْفَصْلُ لِأَنَّ الْوَصْلَ يَقْتَضِي مُغَايَرَةً وَمُنَاسَبَةً وَإِلَّا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا كَمَالُ الْانْقِطَاعِ بِلَا إِيْهَامٍ وَلَا كَمَالُ الْاتِّصَالِ وَلَا شِبْهُ أَحَدِهِمَا فَالْوَصْلُ مُتَعَيِّنٌ لِوُجُوْدِ الدَّاعِيْ وَعَدَمِ الْمَانِعِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ لِلْجُمْلَتَيْنِ اللَّتَيْنِ لَا مَحَلَّ لَهُمَا مِنَ الْإِعْرَابِ وَلَمْ يَكُنْ لِلْأُوْلٰى حُكْمٌ لَمْ يُقْصَدْ إِعْطَاؤُهُ لِلثَّانِيَةِ سِتَّةُ أَحْوَالٍ اَلْأَوَّلُ كَمَالُ الْانْقِطَاعِ بِلَا إِيْهَامٍ اَلثَّانِيْ كَمَالُ الْاتِّصَالِ اَلثَّالِثُ شِبْهُ كَمَالِ الْانْقِطَاعِ اَلرَّابِعُ شِبْهُ كَمَالِ الْاتِّصَالِ اَلْخَامِسُ كَمَالُ الْانْقِطَاعِ مَعَ إِيْهَامٍ اَلسَّادِسُ اَلتَّوَسُّطُ بَيْنَ الْكَمَالَيْنِ فَحُكْمُ الْأَخِيْرَيْنِ اَلْوَصْلُ وَحُكْمُ الْأَرْبَعَةِ السَّابِقَةِ الْفَصْلُ

ترجمہ (یہ) مصنف کے قول فان کان للاولیٰ حکم پر معطوف ہے یعنی اگر اولیٰ کے لئے ایسا حکم نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو اور یہ بایں طور کہ اس کے لئے مفہوم جملہ پر زائد حکم نہ ہو یا حکم تو ہو لیکن اس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ پس اگر ان دونوں کے یعنی دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو یعنی بغیر اس کے کہ فصل میں خلاف مقصود کا ایہام ہو یا کمال اتصال ہو یا کمالین میں سے ایک کے مشابہ ہو پس اسی طرح فصل متعین ہوگا کیونکہ وصل مغائرت اور مناسبت کا تقاضہ کرتا ہے ورنہ یعنی اگر ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام نہ ہو اور نہ کمال اتصال ہو۔ اور نہ ان دونوں میں سے ایک کے مشابہ ہو تو وصل متعین ہے کیونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع معدوم ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے لئے جن کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو اور نہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو چھ احوال ہیں اول کمالِ انقطاع بلا ایہام دوم کمال اتصال۔ سوم شبہ کمال انقطاع۔ چہارم شبہ کمال اتصال۔ پنجم کمالِ انقطاع بلا ایہام ششم دونوں کمالوں کے درمیان توسط۔ پس اخیرین کا حکم اصل ہے اور پہلے چار کا حکم فصل ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول والا اسکے سابقہ قول فان کان للاولیٰ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ اگر جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد ہو یعنی مفہوم جملہ سے ایسی زائد قید ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترکِ عطف واجب ہوگا اب یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر ایسا نہ ہو یعنی جملۂ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور ایسی قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ یہ شق دو صورتوں میں متحقق ہوگی ایک تو اس میں کہ جملۂ اولیٰ کے لئے

اس کے مفہوم سے زائد سرے سے کوئی حکم اور قید ہی نہ ہو مثلاً قام زید واکل عمرو کہ اس مثال میں پہلے جملہ یعنی
قام زید کے مفہوم سے زائد کوئی قید نہیں ہے دوم اس صورت میں کہ پہلے جملہ کے لئے اس کے مفہوم سے زائد قید ہو
مگر اس کا جملہ ثانیہ کو بھی دینا مقصود ہو جیسا کہ جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے مثلاً بالامس خرج زید و دخل صدیقہ میں بالامس
کی قید کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود ہے جیسا کہ یہ قید جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے چنانچہ مطلب یہ ہے کہ زید کل گذشتہ نکلا اور
کل گذشتہ ہی اس کا دوست داخل ہوا۔ بہرحال اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ
کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، یا کمال
اتصال یا شبہ کمال انقطاع یا شبہ کمال اتصال ہوگا یا ان میں سے کوئی نہ ہوگا اگر دو جملوں کے درمیان ان چاروں میں
سے کوئی موجود ہو تو پہلی صورت کی طرح ان چاروں صورتوں میں بھی فصل اور ترک عطف متعین ہوگا اور اگر
ان کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو یعنی نہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو نہ کمال اتصال ہو اور
نہ شبہ کمال انقطاع ہو اور نہ شبہ کمال اتصال ہو تو اس صورت میں وصل اور عطف بالواؤ متعین ہوگا۔ بلا ایہام
کا ..... مطلب یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان فصل اور ترک عطف کی صورت میں خلاف مقصود کا وہم نہ ہو بلکہ
فصل کی صورت میں مقصود ظاہر ہوتا ہو اور وصل کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا ہو رہی یہ بات کہ مذکورہ چار صورتوں
میں فصل اور ترک عطف کیوں متعین ہوگا تو اس بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ وصل یعنی عطف بالواؤ اس
بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من وجہ مغایرت ہو اور من وجہ مناسبت ہو
پس کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع مناسبت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال انقطاع یا شبہ کمال
انقطاع ہوگا وہاں مناسبت نہ ہوگی بلکہ من کل وجہ مغائرت ہوگی۔ کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع چونکہ
مناسبت کے منافی ہے اسلئے کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع کے موجود ہونے کی صورت میں مناسبت کے
نہ پائے جانے کی وجہ فصل اور ترک عطف متعین ہوگا اور کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال مغائرت کے
منافی ہے یعنی جہاں کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال ہوگا وہاں مغائرت نہ ہوگی بلکہ من کل وجہ مناسبت ہوگی
پس کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال چونکہ مغائرت کے منافی ہے اس لئے کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال
کے موجود ہونے کی صورت میں مغائرت نہ پائے جانے کی وجہ سے فصل اور ترک عطف واجب ہوگا اور وصل (عطف
بالواؤ) جائز نہ ہوگا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، کمال اتصال، شبہ کمال انقطاع اور
شبہ کمال اتصال میں سے کوئی موجود نہ ہو بلکہ کمال انقطاع مع الایہام ہو یا توسط بین الکمالین ہو تو وصل
اور عطف بالواؤ متعین ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں داعیِ وصل موجود ہے اور مانعِ وصل معدوم ہے
کمال انقطاع مع الایہام کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں اگر فصل کیا گیا تو خلاف
مقصود کا وہم ہوگا پس خلاف مقصود کے وہم سے بچنے کے لئے اس صورت میں وصل اور عطف بالواؤ کو واجب
قرار دیا گیا اور توسط بین الکمالین کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں ایک گونہ مغایرت

بھی موجود ہے اور ایک گونہ مناسبت بھی موجود ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ وصل اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من وجہ مغایرت ہو اور من وجہ مناسبت ہو لہٰذا توسط بین الکمالین بھی وصل اور عطف کا داعی اور مقتضی ہوگا اور مانع وصل اس لئے معدوم ہے کہ مانع وصل کمال انقطاع بلا ایہام شبہ کمال انقطاع، کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال میں سے کسی ایک کا پایا جانا ہے پس ان چاروں میں سے کسی ایک کا نہ پایا جانا مانع وصل کا معدوم ہونا ہے الحاصل کمال انقطاع مع الایہام اور توسط بین الکمالین کی صورت میں چونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں وصل ..... اور عطف بالواؤ متعین ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہے کہ وہ دو جملے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور پہلے جملہ کے لئے ایسا حکم اور قید نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی چھ حالتیں ہیں (۱) دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو (۲) کمال اتصال ہو (۳) شبہ کمال انقطاع ہو (۴) شبہ کمال اتصال ہو (۵) کمال انقطاع مع الایہام ہو (۶) توسط بین الکمالین ہو۔ پس آخری دو حالتوں کا حکم وصل ہے اور باقی چار حالتوں کا حکم فصل اور ترک عطف ہے۔ فاضل مصنف اگلی سطروں میں ان چھ حالتوں کی تحقیق فرمائیں گے۔

فَاَخَذَ الْمُصَنِّفُ فِیْ تَحْقِیْقِ الْاَحْوَالِ السِّتَّةِ فَقَالَ اَمَّا کَمَالُ الْاِنْقِطَاعِ بَیْنَ الْجُمْلَتَیْنِ فَلِاخْتِلَافِهِمَا خَبَرًا وَّاِنْشَاءً لَفْظًا وَّمَعْنًی بِاَنْ تَکُوْنَ اِحْدٰهُمَا خَبَرًا لَفْظًا وَّمَعْنًی وَالْاُخْرٰی اِنْشَاءً لَفْظًا وَّمَعْنًی نَحْوُ شِعْرٌ وَقَالَ رَائِدُهُمْ هُوَ الَّذِیْ یَتَقَدَّمُ الْقَوْمَ لِطَلَبِ الْمَاءِ وَالْکَلَاءِ اَرْسُوْا اَیْ اَقِیْمُوْا مِنْ اَرْسَیْتُ السَّفِیْنَةَ حَبَسْتُهَا بِالْمِرْسَاةِ نُزَاوِلُهَا اَیْ نُحَاوِلُ تِلْكَ الْحَرْبَ وَنُعَالِجُهَا فَکُلُّ حَتْفِ امْرِئٍ یَجْرِیْ بِمِقْدَارٍ اَیْ اَقِیْمُوْا نُقَاتِلْ فَاِنَّ مَوْتَ کُلِّ نَفْسٍ یَجْرِیْ بِقَدْرِ اللّٰهِ تَعَالٰی لَا الْجُبْنُ یُنْجِیْهِ وَلَا الْاِقْدَامُ یُرْدِیْهِ لَمْ یَعْطِفْ نُزَاوِلُهَا عَلٰی اَرْسُوْا لِاَنَّهٗ خَبَرٌ لَفْظًا وَّمَعْنًی وَاَرْسُوْا اِنْشَاءٌ لَفْظًا وَّمَعْنًی وَهٰذَا مِثَالٌ لِکَمَالِ الْاِنْقِطَاعِ بَیْنَ الْجُمْلَتَیْنِ بِاخْتِلَافِهِمَا خَبَرًا وَّاِنْشَاءً لَفْظًا وَّمَعْنًی مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ کَوْنِ الْجُمْلَتَیْنِ مِمَّا لَیْسَ لَهٗ مَحَلٌّ مِّنَ الْاِعْرَابِ وَاِلَّا فَالْجُمْلَتَانِ فِیْ مَحَلِّ النَّصْبِ بِکَوْنِهِمَا مَفْعُوْلَیْ قَالَ اَوْ لِاخْتِلَافِهِمَا خَبَرًا وَّاِنْشَاءً مَعْنًی فَقَطْ بِاَنْ تَکُوْنَ اِحْدٰهُمَا خَبَرًا مَعْنًی وَالْاُخْرٰی اِنْشَاءً مَعْنًی وَاِنْ کَانَتَا خَبَرِیَّتَیْنِ اَوْ اِنْشَائِیَّتَیْنِ لَفْظًا نَحْوُ مَاتَ فُلَانٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَلَمْ یُعْطَفْ

رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلٰى مَاتَ لِاَنَّهُ اِنْشَاءٌ مَعْنًى وَمَاتَ خَبَرٌ مَعْنًى وَاِنْ كَانَتَا جَمِيْعًا خَبَرِيَّتَيْنِ لَفْظًا اَوْ لِاَنَّهُ عَطْفٌ عَلٰى لِاِخْتِلَافِهِمَا وَالضَّمِيْرُ لِلشَّانِ لَاجَامِعَ بَيْنَهُمَا كَمَا سَيَاْتِيْ بِبَيَانِ الْجَامِعِ فَلَا يَصِحُّ الْعَطْفُ فِيْ مِثْلِ زَيْدٌ طَوِيْلٌ وَعَمْرٌو نَائِمٌ

ترجمہ پس مصنف نے ان چھ حالتوں کی تحقیق شروع کی ہے اور فرمایا ہے کہ بہرحال دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع سو وہ خبر اور انشار میں لفظاً اور معنیً اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک لفظاً اور معنیً خبر ہو اور دوسرا لفظاً اور معنیً انشار ہو جیسے سے اور ان کے رائد نے کہا رائد وہ شخص ہے جو پانی اور گھاس کی تلاش میں قوم سے آگے آگے جاتا ہے ٹھہرو۔ ارسوا، ارسیت السفینۃ سے ماخوذ ہے میں نے کشتی کو لنگر کشی کے ذریعہ روکا ہم لڑائی کریں گے یعنی ہم ان لڑائیوں کا ارادہ کریں گے اور ان کا حیلہ کریں گے پس ہر شخص کی موت قضا و قدر کے مطابق ہوتی ہے یعنی ٹھہرو ہم قتال کریں گے اس لئے کہ ہر شخص کی موت اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہوتی ہے نہ بزدلی نجات دے سکتی ہے اور نہ اقدام اس کو ہلاک کرسکتا ہے نزاد لہا کا عطف ارسوا پر نہیں کیا گیا کیونکہ نزاد لہا لفظاً اور معنیً خبر ہے اور ارسوا لفظاً اور معنیً انشاء ہے اور یہ دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے کیونکہ وہ دونوں جملے خبریت اور انشائیت میں لفظاً اور معنیً مختلف ہیں اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب نہیں ہے ورنہ دونوں جملے محل نصب میں ہیں کیونکہ وہ دونوں قال کے مفعول ہیں یا ان دونوں کے خبر اور انشار میں صرف معنیً مختلف ہونے کی وجہ سے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک معنیً خبر ہو اور دوسرا معنیً انشار ہو اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہوں یا انشاء ہوں جیسے مات فلان رحمہ اللہ۔ پس رحم اللہ کا مات پر عطف نہیں کیا گیا کیونکہ رحمہ اللہ معنیً انشار ہے اور مات معنیً خبر ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہیں یا اس وجہ سے کہ (یہ) لاختلافہما پر معطوف ہے اور ضمیر شان کے لئے ہے ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو جیسا کہ جامع کے بیان میں آجائے گا پس زید طویل وعمرو نائم جیسی مثال میں عطف صحیح نہ ہوگا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مذکورہ چھ حالتوں کی تحقیق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کمال انقطاع تین صورتوں میں متحقق ہوتا ہے پہلی صورت تو یہ ہے کہ دونوں جملوں میں خبر اور انشار کے اعتبار سے لفظاً اور معنیً دونوں طرح سے اختلاف ہو۔ پھر اس میں چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو، دوسرا جملہ لفظاً اور معنیً انشار ہو (۲) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً اور معنیً انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو (۳) پہلا جملہ لفظاً خبر اور معنی انشار ہو اور دوسرا جملہ لفظاً انشار اور معنیً خبر ہو (۴) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً انشار اور معنی خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظاً خبر اور معنیً انشار ہو۔ مصنف نے کمال انقطاع کی اس

صورت کی مثال میں ایک مصرع پیش کیا ہے سہ قال رائدہم ارسوا نزاولہا " دوسرا مصرع شارح نے پیش کیا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے سہ

قال رائدہم ارسوا نزاولہا ÷ فکل حتف امرئ یجری بمقدار

سیبویہ نے اس شعر کو اخطل نامی شاعر کی طرف منسوب کیا ہے۔ رائد، عریف القوم کو کہتے ہیں یعنی وہ بہادر انسان جو مناسب جگہ کی تلاش میں جہاں پانی ہو اور گھاس ہو لشکر کے آگے آگے چلتا ہے۔ ارسوا ارسیت السفینۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں میں نے کشتی کو لنگر انداز کر دیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے ان کے عریف اور سردار نے کہا ٹھہر جاؤ تاکہ ہم لڑائی لڑیں (اور دیکھو موت سے مت ڈرو) کیونکہ ہر آدمی کی موت اللہ کے حکم کے مطابق واقع ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ بزدلی انسان کو موت سے بچا نہیں سکتی اور اقدام اس کو ہلاک نہیں کر سکتا لہذا یہاں ٹھیرو اور جم کر قتال کرو۔ موت اپنے وقت پر آئے گی۔ شاعر نے اس شعر میں نزاولہا کو ارسوا پر معطوف نہیں کیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی ارسوا صیغہ امر ہونے کی وجہ سے لفظاً اور معنیً دونوں طرح انشاء ہے اور دوسرا جملہ یعنی نزاولہا لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے خبر ہے۔ اردو میں اس کی مثال سہ

مبادا ہو کوئی ظالم تیرا گریباں گیر ÷ مرے لہو کو تو دامن سے دھو، ہوا سو ہوا

اس شعر میں جملہ اولیٰ "مرے لہو کو تو دامن سے دھو" انشائی ہے اور دوسرا جملہ "ہوا سو ہوا" خبری ہے لہذا ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہونے کی وجہ سے فصل اور ترک عطف کیا گیا ہے۔

دہذا مثال الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ گفتگو ان جملوں میں ہے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور مثال میں پیش کردہ مصرع میں دونوں جملے یعنی ارسوا اور نزاولہا چونکہ قال کے مفعول ہیں اس لئے ان دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہوگا یعنی دونوں جملے محل نصب میں ہوں گے اور جب ایسا ہے تو مثال عنہ ممثل لہ کے مطابق نہ ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظاً اور معنیً خبر اور انشاء کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے اس سے قطع نظر کہ ان دونوں جملوں کے لئے محلِ اعراب نہیں ہے یعنی اس مثال کے ذریعہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان چونکہ خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظاً اور معنیً دونوں طرح اختلاف ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہے اس سے قطع نظر کہ ان جملوں کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں حاصل یہ ہے کہ کمالِ انقطاع کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ ان جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ دوم یہ کہ ان کے لئے محل اعراب ہو۔ پہلی قسم تو فصل اور ترک عطف کو واجب کرتی ہے مگر دوسری قسم فصل کو واجب نہیں کرتی ہے اور یہ مصرع قسم ثانی کی مثال ہے نہ کہ قسم اول کی۔ پس اس وقت یہ مصرع مطلقاً کمال انقطاع کی مثال ہوگا اس کمالِ انقطاع کی نہیں جس میں ہماری گفتگو ہے۔ کمال انقطاع کی دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں جملے خبر اور انشاء کے اعتبار سے صرف معنیً مختلف ہوں اس میں بھی چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ معنیً خبر ہو

دوسرا جملہ معنیً انشاء ہو اور لفظاً دونوں خبر ہوں (۲) پہلا جملہ معنیً خبر ہو اور دوسرا معناً انشاء ہو اور لفظاً دونوں انشاء ہوں (۳) پہلا جملہ معنیً انشاء ہو دوسرا جملہ معنی خبر ہو اور لفظاً دونوں خبر ہوں (۴) پہلا جملہ معنیً انشاء ہو دوسرا جملہ معنیً خبر ہو اور لفظاً دونوں انشاء ہوں۔ اس صورت کی مثال جیسے مات فلان رحمہ اللہ فلاں مرگیا اللہ اس پر رحم کرے اس مثال میں کمالِ انقطاع کی وجہ سے رحمہ اللہ کا مات فلانٌ پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی مات معنیً خبر ہے اور دوسرا جملہ یعنی رحمہ اللہ دعاء پر مشتمل ہونے کی وجہ سے معنیً انشاء ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہیں اسلئے کہ دونوں ماضی کے صیغے ہیں۔ مصنف رح نے مات فلان رحمہ اللہ کے ذریعے اس کی مثال تو بیان کی ہے کہ دونوں جملے لفظاً خبر ہوں اور معنیً مختلف ہوں لیکن مصنف اور شارح دونوں نے اس کی مثال بیان نہیں کی ہے کہ لفظاً تو دونوں جملے انشاء ہوں مگر معنیً مختلف ہوں صاحب دسوقی نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال تو یہ ہے کہ ایک صاحب کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی احادیث منسوب کرتا ہے یہ سنکر آپ نے کہا لیتبوأ مقعدہ من النار لاتطعہ ایہا الاخ، وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا رہا ہے بھائی صاحب آپ اس کی اطاعت نہ کریں لیتبوأ اور لاتطعہ دونوں جملے لفظاً اگرچہ انشاء ہیں مگر معنیً مختلف ہیں اس لئے کہ پہلا جملہ معنی خبر ہے اور دوسرا جملہ معنیً انشاء ہے دوسری مثال "الیس اللہ بکاف عبدہٗ اتق اللہ ایہا العبدُ اللہ اپنے بندے کے لئے کافی ہے اے بندے اللہ سے ڈر۔ اس مثال میں الیس اللہ اور اتق اللہ دونوں جملے لفظاً انشاء ہیں مگر معناً مختلف ہیں اس لئے کہ پہلا جملہ معنیً خبر اور دوسرا جملہ معنی انشاء ہے خبر اور انشاء کے اعتبار سے دو جملوں کے مختلف ہونے کی صورتوں میں سے دو صورتیں اور ہیں جنکو متن اور شرح میں ذکر نہیں کیا گیا ہے (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معناً خبر ہو اور دوسرا جملہ صرف معنیً انشاء ہو (۲) پہلا جملہ صرف معنیً انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیً خبر ہو۔ کمال انقطاع کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع یعنی مناسبت نہ ہو جامع کے منتفی اور معدوم ہونے کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) دونوں جملوں کے مسندالیہ کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل و عمرو قصیر جبکہ زید و عمرو کے درمیان صداقت اور دوستی نہ ہو۔ اگرچہ طویل وقصیر کے درمیان جامع تضاد موجود ہے (۲) دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل و عمرو نائمٌ جبکہ زید و عمرو کے درمیان دوستی فرض کرلی گئی ہو۔ اس مثال میں دونوں مسندالیہ کے درمیان تو جامع موجود ہے یعنی صداقت مگر دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہے (۳) دونوں مسندالیہ اور دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید قائمٌ والعلم حسن کہ زید اور علم کے درمیان بھی جامع معدوم ہے اور قائمٌ اور حسن کے درمیان بھی جامع معدوم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کمالِ انقطاع کی وجہ سے اس تیسری صورت میں بھی وصل اور عطف بالواؤ صحیح نہ ہوگا۔

وَاَمَّا كَمَالُ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ فَلِكَوْنِ الثَّانِيَةِ مُؤَكِّدَةً لِّلْاُوْلٰى تَاكِيْدًا مَعْنَوِيًّا لِدَفْعِ تَوَهُّمِ تَجَوُّزٍ اَوْ غَلَطٍ نَحْوُ لَارَيْبَ فِيْهِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى ذٰلِكَ الْكِتَابُ اِذَا جُعِلَتْ الٓمّٓ طَائِفَةً مِّنَ الْحُرُوْفِ اَوْ جُمْلَةً مُّسْتَقِلَّةً وَذٰلِكَ الْكِتَابُ جُمْلَةً ثَانِيَةً وَلَارَيْبَ فِيْهِ جُمْلَةً ثَالِثَةً فَاِنَّهٗ لَمَّا بُوْلِغَ فِيْ وَصْفِهٖ اَيْ فِيْ وَصْفِ الْكِتَابِ بِبُلُوْغِهٖ مُتَعَلِّقٌ بِوَصْفِهٖ اَيْ فِيْ اَنْ وُّصِفَ بِاَنَّهٗ بَلَغَ الدَّرَجَةَ الْقُصْوٰى فِي الْكَمَالِ وَبِقَوْلِهٖ بُوْلِغَ يَتَعَلَّقُ الْبَاءُ فِيْ قَوْلِهٖ بِجَعْلِ الْمُبْتَدَاءِ ذٰلِكَ الدَّالَّ عَلٰى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيْزِهٖ وَالتَّوَسُّلِ بِبُعْدِهٖ اِلَى التَّعْظِيْمِ وَعُلُوِّ الدَّرَجَةِ وَتَعْرِيْفِ الْخَبَرِ بِاللَّامِ الدَّالِّ عَلَى الْاِنْحِصَارِ مِثْلُ حَاتِمُ الْجَوَادُ فَمَعْنٰى ذٰلِكَ الْكِتَابُ اِنَّهُ الْكِتَابُ الْكَامِلُ الَّذِيْ يَسْتَاهِلُ اَنْ يُّسَمّٰى كِتَابًا كَاَنَّ مَا عَدَاهُ مِنَ الْكُتُبِ فِيْ مُقَابَلَتِهٖ نَاقِصٌ بَلْ لَيْسَ بِكِتَابٍ جَازَ جَوَابُ لَمَّا اَيْ جَازَ بِسَبَبِ هٰذِهِ الْمُبَالَغَةِ الْمَذْكُوْرَةِ اَنْ يَّتَوَهَّمَ السَّامِعُ قَبْلَ التَّاَمُّلِ اَنَّهٗ اَعْنِيْ قَوْلَهٗ ذٰلِكَ الْكِتَابُ مِمَّا يُرْمٰى بِهٖ جُزَافًا مِّنْ غَيْرِ صُدُوْرٍ عَنْ رَّوِيَّةٍ وَّبَصِيْرَةٍ فَاُتْبِعَهٗ عَلٰى لَفْظِ الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُوْلِ وَالْمَرْفُوْعُ الْمُسْتَتِرُ عَائِدٌ اِلٰى لَارَيْبَ فِيْهِ وَالْمَنْصُوْبُ الْبَارِزُ اِلٰى ذٰلِكَ الْكِتَابُ اَيْ جُعِلَ لَارَيْبَ فِيْهِ تَابِعًا لِذٰلِكَ الْكِتَابِ نَفْيًا لِذٰلِكَ التَّوَهُّمِ نَوْزَانُهٗ اَيْ وِزَانُ لَارَيْبَ فِيْهِ مَعَ ذٰلِكَ الْكِتَابِ وِزَانُ نَفْسِهٖ مَعَ زَيْدٍ فِيْ جَاءَنِيْ زَيْدٌ نَفْسُهٗ فَظَهَرَ اَنَّ لَفْظَ وِزَانِ فِيْ قَوْلِهٖ وِزَانُ نَفْسِهٖ لَيْسَ بِزَائِدٍ كَمَا تُوُهِّمَ۔

ترجمہ اور بہر حال دو جملوں کے درمیان کمال اتصال سو اس لئے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی کی صورت میں مؤکد ہو مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے لاریب فیہ ذالک الکتاب کی بہ نسبت جب کہ الٓم کو حروف کا مجموعہ یا مستقل جملہ قرار دیا گیا ہو اور ذالک الکتاب جملہ ثانیہ اور لاریب فیہ جملہ ثالثہ ہو کیونکہ جب کتاب کی تعریف میں مبالغہ کیا گیا اس کے پہنچنے کے ساتھ یہ وصفہ سے متعلق ہے یعنی اس بارے میں کہ وہ اس وصف کے ساتھ متصف ہے کہ وہ پہونچ گئی ہے انتہائی درجہ کے کمال میں اور بجعل کی باء اس کے قول بولغ کے ساتھ متعلق ہے۔ ذالک کو مبتدا بنانے کے ساتھ جو اپنی تمیز کی وجہ سے کمال عنایت پر دال ہے اور اس کے اسم اشارہ بعید ہونے کی وجہ سے اس کو تعظیم اور علو درجہ کا وسیلہ بنانا ہے اور خبر کو معرف بلام بنانے کے ساتھ جو انحصار پر دال ہے جیسے حاتم الجواد پس ذالک الکتاب کے

معنی یہ ہوئے کہ یہ ہی کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کی مستحق ہے گویا کہ اس کے علاوہ اس کے مقابلہ میں دوسری کتابیں ناقص ہیں بلکہ کتاب ہی نہیں جائز ہے۔ یہ لما کا جواب ہے یعنی اس مذکورہ مبالغہ کی وجہ سے ممکن تھا کہ سامع غور کرنے سے پہلے یہ خیال کر بیٹھے کہ یہ کلام یعنی ذٰلک الکتاب محض ڈینگ اور گپ ہے جو بغیر سوچے سمجھے صادر ہوا ہے پس لاریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا اتبع مبنی للمفعول ہے اور ضمیر مرفوع مستتر لاریب فیہ کیطرف راجع ہے اور ضمیر منصوب بارز ذالک الکتاب کی طرف یعنی لاریب فیہ کو ذلک الکتاب کا تابع بنادیا گیا ہے (لاریب فیہ کو ذلک الکتاب کے بعد لایا گیا ہے) اس وہم کو دور کرنے کے لئے پس ذٰلک الکتاب کے ساتھ لاریب فیہ کا مرتبہ نفسہ کا مرتبہ ہے زید کے ساتھ جاءنی زید نفسہ میں پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مصنف کے قول وزان نفسہ میں وزان کا لفظ زائد نہیں ہے جیسا کہ گمان کیا ہے

تشریح احوال ستہ میں سے دوسری حالت کمال اتصال کی ہے یعنی ... دو جملوں کے درمیان کمال اتصال بھی عطف بالواؤ اور وصل کے لئے مانع ہے کمال اتصال تین صورت میں متحقق ہوتا ہے (۱) دوسرا جملہ پہلے جملہ کے لئے تاکید واقع ہو۔ خواہ تاکید معنوی واقع ہو خواہ تاکید لفظی واقع ہو (۲) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو (۳) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے بیان واقع ہو۔ یہاں سے مصنف رہ نے تاکید معنوی کو بیان کیا ہے یعنی اگر جملہ ثانیہ جملۂ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی واقع ہو تو بھی ان دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوگا اور کمال اتصال کی وجہ سے عطف بالواؤ اور وصل ناجائز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاکید معنوی کو اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کیا جا سکے یعنی متکلم کے کلام سے بعض مرتبہ سامع کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ متکلم نے اپنے کلام سے مجاز مراد لیا ہے یا متکلم نے غلطی کی ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم اپنے کلام کو تاکید معنوی لاکر مؤکد کر دیتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جاء زید۔ سامع کو یہ وہم ہوا کہ زید بذاتِ خود نہیں آیا ہوگا بلکہ اس کا کوئی دوست آیا ہوگا مگر متکلم نے مجازاً زید کے دوست کو زید کے ساتھ تعبیر کر دیا ہے یعنی متکلم کے کلام میں زید سے مجازاً اس کا دوست مراد ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے تاکید معنوی کے ساتھ جاء زید نفسہ یا عینہ کہا یعنی زید ہی آیا ہے اس کا دوست نہیں آیا۔ یا مثلاً متکلم نے جاء الرجلان کہا یہ سنکر سامع کو یہ وہم ہوا کہ متکلم نے تثنیہ کا تلفظ کرکے غلطی کی ہے کیونکہ دو مرد نہیں آئے ہیں بلکہ ایک مرد آیا ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے جاء الرجلان کلاھما کہا اور سامع کو بتادیا کہ دو ہی آدمی آئے ہیں اور ایک کے آنے کے بارے میں آپ کا وہم درست نہیں ہے مصنف رہ نے تاکید معنوی کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ذالک الکتاب کے بعد لاریب فیہ تاکید معنوی ہے یعنی ذالک الکتاب کی طرف نسبت کرتے ہوئے لاریب فیہ تاکید معنوی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی اس وقت ہوگا جب کہ الٓمّٓ سے مراد یا تو حروف کا مجموعہ ہو جس کو اوائل سُوَر میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ کتاب جس کے ذریعے تحدی کی گئی ہے

اور جملہ کیا گیا ہے ان حروف کی جنس مرکب ہے، اس صورت میں الٓمٓ کے لئے کوئی محل اعراب ہوگا کیونکہ اس صورت میں الٓمٓ سے مراد محض حروف کو گنوانا ہے اس کے علاوہ کوئی مقصود نہیں ہے پس اس صورت میں الٓمٓ نہ مسند ہوگا اور نہ مسند الیہ ہوگا اور یا الٓمٓ مستقل جملہ ہو اس طور پر کہ الٓمٓ خبر ہو اور اس کا مبتدا محذوف ہو یا الٓمٓ مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو۔ پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ہٰذا الٓمٓ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی الٓمٓ ہٰذا۔ ان دونوں صورتوں میں جملہ اسمیہ ہوگا اس کو جملہ فعلیہ بنانا بھی صحیح ہے اس طور پر کہ تقدیری عبارت ہو اُقسمُ بالٓمٓ۔ اس صورت میں حرف جار محذوف کی وجہ سے مجرور ہوگا یا فعل اُذْکُرْ مقدر ہو یعنی اُذْکُرْ الٓمٓ اس صورت میں الٓمٓ منصوب ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ الٓمٓ جب مستقل جملہ ہوگا خواہ اسمیہ ہو خواہ فعلیہ تو الٓمٓ یا تو سورت کا نام ہوگا یا قرآن کا نام ہوگا یا اللہ کے اسماء میں سے کوئی اسم ہوگا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہوگا۔ بہرحال جب الٓمٓ مستقل جملہ ہوگا تو یہ پہلا جملہ ہوگا اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہوگا اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہوگا۔ اس صورت میں تینوں جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہوگا یعنی نہ الٓمٓ کے لئے محل اعراب ہوگا نہ ذالک الکتاب کے لئے اور نہ لاریب فیہ کے لئے بلکہ بعد والا جملہ پہلے جملہ کے لئے تاکید معنوی ہوگا یعنی ذالک الکتاب الٓمٓ کے لئے تاکید معنوی ہوگا اور لاریب فیہ، ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہوگا۔ اور اگر الٓمٓ کو مبتداء اول اور ذالک الکتاب کو مبتداء ثانی اور لاریب فیہ کو مبتدا ثانی کی خبر بنادیا گیا یا الٓمٓ کو مبتدا اور لاریب فیہ کو اس کی خبر بنادیا گیا اور ذالک الکتاب کو جملہ معترضہ بنادیا گیا تو اس صورت میں لاریب فیہ ایسا جملہ نہیں ہوگا جس کے لئے محل اعراب نہ ہو اور ماقبل کے لئے مؤکد ہو یعنی لاریب فیہ، ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی اس وقت ہوگا جبکہ الٓمٓ مستقل جملہ ہو اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہو اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہو اور اگر لاریب فیہ کو ذالک الکتاب کی خبر بنا یا یا الٓمٓ کی خبر بنایا گیا تو لاریب فیہ، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی نہیں ہوگا کیونکہ ہماری گفتگو اس میں ہے کہ جن دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہے ان کے لئے محل اعراب نہ ہو اور اس صورت میں لاریب فیہ خبر ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے۔ الحاصل کمال اتصال کی ایک صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی ہو جیسے لاریب فیہ، ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہے۔ فانہ لما بولغ سے شارح نے ذالک الکتاب کے لئے لاریب فیہ کے تاکید معنوی ہونے کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ذالک اسم اشارہ مبتدا ہے اور الکتاب خبر معرف بلام ہے اسم اشارہ چونکہ مشاہد محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے اسم اشارہ کے ذریعہ مشار الیہ اپنے علاوہ تمام چیزوں سے ممتاز ہوگا اور جب مشار الیہ تمام چیزوں سے ممتاز ہوگیا تو وہ غایت درجہ قابل اعتنا اور قابل توجہ ہوگا۔ اور ذالک اسم اشارہ چونکہ بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے آتا ہے اس لئے مشار الیہ کی تعظیم اور اس کے عالی مرتبہ ہونے پر بھی دال ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ذلک کو جو کمال عنایت اور کمال توجہ پر دال ہے اور مشار الیہ کی تعظیم اور علو مرتبہ کا وسیلہ ہے مبتدا بنایا ہے اور اس کی خبر الکتاب کو معرف بلام لایا گیا ہے جو حصر پر دال ہے جیسے حاتم الجواد (حاتم ہی سخی ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ خبریہ میں مبتداء اور خبر دونوں کا معرفہ ہونا حصر پر دلالت کرتا ہے۔ حصر خواہ حقیقۃ ہو جیسے اللہ الواجب الوجود (اللہ ہی واجب الوجود

ہے) یا مبالغۃً جیسے حاتم الجواد میں سخی ہونے کو حاتم پر مبالغۃً منحصر کیا گیا ہے ورنہ حاتم کے علاوہ اور لوگ بھی سخی ہیں پس ذالک الکتاب کے معنی یہ ہوں گے کہ کتاب یہ ہی ہے اس کے علاوہ کوئی کتاب کتاب نہیں ہے اس حصر کو حقیقت پر محمول کرنا تو درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو بالکل باطل ہے کہ قرآن کے علاوہ کوئی کتاب، کتاب نہیں ہے ہاں اس حصر کو مبالغہ پر محمول کیا جا سکتا ہے گویا اللہ تعالٰے نے یہ فرمایا ہے کہ کامل درجہ کی کتاب جس کو کتاب کہا جاسکتا ہے یہ ہی ہے گویا اس کے مقابلہ میں دوسری آسمانی کتابیں ناقص ہیں۔ بلکہ دوسری آسمانی کتب کتاب ہی نہیں ہیں اگرچہ فی نفسہ دوسری آسمانی کتب بھی کامل ہیں الحاصل ذالک اسم اشارہ کا کمالِ عنایت پر دلالت کرنا اور اس کا مشار الیہ کی تعظیم اور اس کے علو مرتبہ ہونے پر دلالت کرنا اور الکتاب خبر کا الف لام کے ساتھ معرفہ ہونا قرآن پاک کی مدح اور تعریف میں مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے۔ اب اگر سامع کمالاتِ کتاب میں غور وفکر نہ کرے تو اس کو یہ گمان اور وہم ہوگا کہ ذالک الکتاب کے ذریعہ سے یہ دعویٰ کرنا کہ کتاب یہ ہی ہے اور یہ ہی کتاب کہلانے کی مستحق ہے بے سوچی سمجھی بات ہے اور خواہ مخواہ کی ڈینگ اور گپ ہے اور اللہ تعالٰے نے یہ مبالغہ یوں ہی مجازاً فرما دیا ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے اللہ تعالٰے نے ذالک الکتاب کے بعد تاکید معنوی کے طور پر لاریب فیہ ذکر فرما کر بتادیا کہ سامع کا یہ گمان اور وہم غلط ہے اور ہمارا دعویٰ بالکل صحیح ہے اس کے کتاب کامل ہونے میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں ہے پس جاءنی زید نفسہ میں زید کے ساتھ جو مرتبہ نفسہ کا ہے وہی مرتبہ ذٰلک الکتاب کے ساتھ لاریب فیہ کا ہے یعنی جس طرح نفسہ زید کی تاکید معنوی ہے اسی طرح لاریب، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے شارح کہتے ہیں کہ وزان نفسہ میں وزان کا لفظ زائد نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ ترجمہ یہ ہے۔ پس لاریب فیہ کا مرتبہ جاءنی زید نفسہ میں نفسہ کا مرتبہ ہے۔ مصنف رح کی بیان کردہ اس مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ لاریب فیہ کو تاکید معنوی قرار دینا غلط ہے اسلئے کہ تاکید معنوی کے لئے آٹھ الفاظ متعین ہیں۔ نفسٌ عینٌ، کلا وکلتا، کلٌ، اجمعُ، اکتعُ، ابتعُ، ابصعُ۔ اور لاریب فیہ ان الفاظ میں سے کوئی نہیں ہے لہٰذا لاریب فیہ کو تاکید معنوی قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تاکید معنوی سے اصطلاحی تاکید معنوی مراد نہیں ہے جس کے لئے آٹھ الفاظ متعین ہیں بلکہ لغوی مراد ہے اور تاکید معنوی لغوی یہ ہے کہ دونوں جملوں کا مفہوم اگرچہ مختلف ہو لیکن ایک کے مفہوم سے دوسرے کا تقرر ہو جائے اور یہاں یہ بات موجود ہے لہٰذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تاکیداً معنویاً سے مراد کالتاکید المعنوی ہے۔ یعنی تاکید معنوی کی طرح جملہ ثانیہ سے وہ چیز حاصل ہو جائے جو مذکورہ آٹھ الفاظ سے حاصل ہوتی ہے اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ دو جملوں کے درمیان کمالِ اتصال اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے مؤکد ہو تاکید معنوی کی طرح اس چیز کے حصول میں جو تاکید معنوی سے حاصل ہوتی ہے۔

(**فوائد**) شارح نے بعض الفاظ کی ترکیبوں کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ پیش خدمت ہے

بطور وصف سے متعلق ہے۔ بجعل المبتداء، بولغ کے ساتھ متعلق ہے۔ جاز، لما کا جواب ہے۔ اُتبع فعل ماضی مجہول ہے اس کی ضمیر مرفوع مستتر جو نائب فاعل ہے لاریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر بارز منصوب جو مفعول ثانی ہے ذالک الکتاب کیطرف راجع ہے۔

اَوْ تَاكِيدًا لَفْظِيًّا كَمَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ وَنَحْوُ هُدًى اَيْ هُوَ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ اَيِ الضَّالِّيْنَ الصَّائِرِيْنَ اِلَى التَّقْوٰى فَاِنَّ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ اَيِ الْكِتَابَ فِي الْهِدَايَةِ بَالِغٌ دَرَجَةً لَا يُدْرَكُ كُنْهُهَا اَيْ غَايَتُهَا لِمَا فِيْ تَنْكِيْرِ هُدًى مِنَ الْاِبْهَامِ وَالتَّفْخِيْمِ حَتّٰى كَاَنَّهٗ هِدَايَةٌ مَحْضَةٌ حَيْثُ قِيْلَ هُدًى وَلَمْ يَقُلْ هَادٍ وَهٰذَا مَعْنٰى ذٰلِكَ الْكِتَابُ لِاَنَّ مَعْنَاهُ كَمَا مَرَّ الْكِتَابُ الْكَامِلُ وَالْمُرَادُ بِكَمَالِهٖ كَمَالُهٗ فِي الْهِدَايَةِ لِاَنَّ الْكُتُبَ السَّمَاوِيَّةَ بِحَسْبِهَا اَيْ بِقَدْرِ الْهِدَايَةِ وَاِعْتِبَارِهَا مُتَفَاوِتَةٌ فِيْ دَرَجَاتِ الْكَمَالِ لَا بِحَسْبِ غَيْرِهَا لِاَنَّهَا الْمَقْصُوْدَةُ الْاَصْلِيَّةُ مِنَ الْاِنْزَالِ فَوِزَانُهٗ اَيْ وِزَانُ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ وِزَانُ زَيْدٍ الثَّانِيْ فِيْ جَاءَنِيْ زَيْدٌ زَيْدٌ لِكَوْنِهٖ مُقَرِّرًا لِذٰلِكَ الْكِتَابِ مَعَ اِتِّفَاقِهِمَا فِي الْمَعْنٰى بِخِلَافِ لَا رَيْبَ فِيْهِ فَاِنَّهٗ يُخَالِفُهٗ مَعْنًى

ترجمہ یا تاکید لفظی ہو جیسا کہ اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور جیسے ہدًی یعنی یہ متقین کے لئے ہدایت ہے یعنی ان گمراہ لوگوں کے لئے جو تقویٰ کی طرف مائل ہونے والے ہیں اس لئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ یعنی اس کی غایت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ہدًی کی تنکیر میں ابہام اور فخامت ہے یہاں تک کہ گویا ہدایت ہی ہدایت ہے اس لئے کہ ہدًی کہا گیا اور ہادٍ نہیں کہا گیا۔ اور یہ ہی معنی ذالک الکتاب کے ہیں کیونکہ اس کے معنی جیسا کہ گذر چکا یہ ہیں کہ یہ کامل کتاب ہے اور کمالِ کتاب سے اس کا کمال فی الہدایت مراد ہے اس لئے کہ آسمانی کتابیں درجاتِ کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہیں نہ کسی اور اعتبار سے کیونکہ کتابوں کے نازل کرنے سے مقصود اصل ہدایت ہی ہے پس ہدًی للمتقین کا مرتبہ جاءنی زید زید میں زید ثانی کا مرتبہ ہے اس لئے کہ ہدًی للمتقین ذالک الکتاب کے لئے مقرِّر اور مؤکِد ہے اور دونوں معنی میں متفق ہیں برخلاف لاریب فیہ کے کہ وہ معنی میں ذالک الکتاب کے مخالف ہے

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کبھی تاکید لفظی کی صورت میں متحقق ہوتا ہے تاکید لفظی یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کا مضمون بعینہ جملہ اولیٰ کا مضمون ہو یعنی دونوں جملے معنی میں متفق ہوں تاکید لفظی کی مثال ہدًی للمتقین ہے یعنی ہدًی للمتقین ذالک الکتاب کے لئے تاکید لفظی ہے اس طور پر کہ یہ کتاب

ہدایت کے اس قدر بلند مرتبہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ اور انتہاء کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے یعنی اس کا رتبۂ ہدایت ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آسکتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدیٰ کو نکرہ ذکر کیا ہے۔ اور یہ تنکیر ابہام اور تفخیم کے لئے ہے مزید برآں یہ کہ ہدیٰ مصدر ذکر کیا ہے ہادٍ اسم فاعل ذکر نہیں کیا ہے اور مصدر کا حمل مبالغۃً ہوتا ہے پس ہدیٰ مصدر کو نکرہ ذکر کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب سراپا ہدایت ہے اور ہدایت بھی اس درجہ کی جو ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آسکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ جو معنی ہدی للمتقین کے ہیں بعینہٖ یہ ہی معنی ذالک الکتاب کے ہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ذالک الکتاب سے مراد کتاب کامل ہے اور کمالِ کتاب سے کمال فی الہدایت ہی مراد ہے کیونکہ آسمانی کتابیں نازل کرنے کا مقصودِ اصلی چونکہ ہدایت ہے اس لئے آسمانی کتابیں درجاتِ کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہونگی یعنی بعض کتابیں جو دوسری بعض سے فائق ہیں وہ ہدایت ہی کے اعتبار سے فائق ہیں بہر حال جب ہدیٰ کے معنی بھی ہدایت محضہ کے ہیں اور ذالک الکتاب سے مراد بھی کمال فی الہدایت ہے تو ذالک الکتاب اور ہدی للمتقین دونوں جملوں کے معنی ایک ہوئے اور جب دونوں جملوں کے ایک معنی ہیں تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی تاکید لفظی قرار دینا بھی صحیح ہے پس ہدی للمتقین کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ جاءنی زید زید میں دوسرے زید کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح مذکورہ ترکیب میں دوسرا زید پہلے زید کے لئے مقرِّر اور مؤکِد ہے اسی طرح ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کے لئے مقرِّر اور مؤکِد ہے۔ اس کے برخلاف لاریب فیہ کہ وہ معنیً ذالک الکتاب کے مخالف ہے۔ آپ کو ہماری تشریحات سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ وہ دو جملے جن کے درمیان تاکیدِ معنوی ہوتی ہے ان دونوں کے معانی کے درمیان تخالف ہوتا ہے یعنی دوسرے جملہ کے معنی پہلے جملہ کے معنیٰ کے مخالف ہوتے ہیں اور جن دو جملوں کے درمیان تاکید لفظی ہوتی ہے ان کے معانی کے درمیان اتحاد ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ لاریب فیہ ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے اور ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کی تاکید لفظی ہے۔ رہا یہ سوال کہ تاکید اور مؤکد کے درمیان عطف اور وصل کیوں ممنوع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاکید اپنے مؤکد کے ساتھ شئ واحد کے مانند ہوتی ہے اب اگر تاکید کا مؤکد پر عطف کر دیا جائے تو شئے کا خود اس کی ذات پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔

(فوائد) مصنف رحؒ کی عبارت میں دو اعتراض ہیں۔ ہم آپ کے سامنے ان اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی ذکر کردہ مثال ہدًی للمتقین میں ہدایت کو متقین کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے حالانکہ ہدایت ضالین کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ متقین کے ساتھ کیونکہ متقین تو پہلے سے ہی ہدایت یافتہ ہیں اگر متقین کے ساتھ ہدایت کو متعلق کیا گیا تو تحصیلِ حاصل لازم آئے گی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آیت میں متقین کا لفظ مجازاً ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ہدًی للمتقین کے معنی ہیں ہدی للضالین الصائرین للتقوی یعنی یہ کتاب ان گمراہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو تقویٰ کی طرف مائل ہونے والے ہیں اور ان کے لئے ہدایت اس لئے ہے کہ یہ قبولیت کے قریب ہیں اور یہ کتاب سنتے ہیں اور اس کو قبول کرتے ہیں اس کے

تکمیل الامانی

برخلاف وہ لوگ کہ جن کے دلوں پر مہر لگا دی گئی وہ تقویٰ کی طرف مائل نہیں ہیں لہٰذا ان کے لئے یہ کتاب ہدایت نہ ہوگی۔ بہرحال آیت میں مجازاً ضالین صائرین للتقویٰ کو متقین کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا۔ آپ اس جواب کو مختصراً یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں متقین سے متقی بالفعل مراد نہیں ہیں بلکہ متقی بالقوہ مراد ہیں الحاصل اس جواب کے بعد تحصیل حاصل کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں متقین سے متقین فی علم اللہ مراد ہیں یعنی یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو اللہ کے علم میں متقی ہیں اگرچہ فی الحال وہ متقی نہیں ہیں (دسوقی)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ آسمانی کتابیں صرف ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اس کے علاوہ کے اعتبار سے متفاوت نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ آسمانی کتابیں جس طرح ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اسی طرح نظم اور عبارت کی عظمت اور اس کی بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن پاک اپنے اعجاز نطق اور بلاغت ہی کے اعتبار سے تمام آسمانی کتابوں سے فائق ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا آسمانی کتابوں کے تفاوت کو ہدایت میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آسمانی کتابیں اگرچہ عبارت کی بلندی اور بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں مگر چونکہ تمام کتابوں کو نازل کرنے کا مقصود اصلی ہدایت ہے اس لئے تفاوت کو ہدایت میں مبالغۃً منحصر کر دیا ہے یعنی تفاوت فی الہدایت کے مقابلے میں دوسرے اعتبار سے تفاوت عدم کے درجہ میں ہے۔ شارح نے لانہا المقصودۃ الاصلیۃ من الانزال سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جمیل احمد عفرلہ ولوالدیہ

أَوْ لِكَوْنِ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ بَدَلًا مِنْهَا أَيْ مِنَ الْأُولَى لِأَنَّهَا أَيِ الْأُولَى غَيْرُ وَافِيَةٍ بِتَمَامِ الْمُرَادِ أَوْ كَغَيْرِ الْوَافِيَةِ حَيْثُ يَكُونُ فِي الْوَفَاءِ قُصُورٌ مَا أَوْ خِفَاءٌ بِخِلَافِ الثَّانِيَةِ فَإِنَّهَا وَافِيَةٌ كَمَالَ الْوَفَاءِ وَالْمَقَامُ يَقْتَضِي اعْتِنَاءً بِشَانِهِ أَيْ شَانِ الْمُرَادِ لِنُكْتَةٍ كَكَوْنِهِ أَيِ الْمُرَادِ مَطْلُوبًا فِي نَفْسِهِ أَوْ فَظِيعًا أَوْ عَجِيبًا أَوْ لَطِيفًا فَتُنَزَّلُ الثَّانِيَةُ مِنَ الْأُولَى مَنْزِلَةَ بَدَلِ الْبَعْضِ أَوِ الْاِشْتِمَالِ فَالْأَوَّلُ نَحْوُ أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُوْنَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَّبَنِيْنَ وَجَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ فَإِنَّ الْمُرَادَ التَّنْبِيْهُ عَلَى نِعَمِ اللهِ تَعَالَى وَالْمَقَامُ يَقْتَضِي اِعْتِنَاءً بِشَانِهِ لِكَوْنِهِ مَطْلُوْبًا فِي نَفْسِهِ وَذَرِيْعَةً إِلَى غَيْرِهِ وَالثَّانِي أَعْنِي قَوْلَهُ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَّبَنِيْنَ إِلَى اٰخِرِهِ أَوْفَى بِتَأْدِيَتِهِ أَيْ بِتَأْدِيَةِ الْمُرَادِ الَّذِيْ هُوَ التَّنْبِيْهُ لِدَلَالَتِهِ أَيِ الثَّانِي عَلَيْهَا أَيْ عَلَى نِعَمِ اللهِ تَعَالَى بِالتَّفْصِيْلِ مِنْ غَيْرِ إِحَالَةٍ عَلَى عِلْمِ الْمُخَاطَبِيْنَ الْمُعَانِدِيْنَ فَوِزَانُهُ وِزَانُ وَجْهِهِ فِي أَعْجَبَنِيْ زَيْدٌ وَجْهُهُ لِدُخُوْلِ

اَلثَّانِیْ فِی الْاَوَّلِ لِاَنَّ مَا تَعْلَمُوْنَ یَشْتَمِلُ الْاَنْعَامَ وَغَیْرَهَا۔

ترجمہ یا جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل ہو اس لئے کہ جملہ اولیٰ پورے طور پر مراد کو ادا کرنے والا نہیں ہے یا ادا نہ کرنے والے کے مانند ہے اس طور پر کہ ادائیگی میں کچھ قصور ہے یا کچھ خفاء ہے۔ برخلاف جملہ ثانیہ کے کیونکہ وہ پورے طور پر ادا کرنے والا ہے اور مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کی اہتمام شان کا تقاضہ کرتا ہے جیسے مراد کا فی نفسہ مطلوب ہونا یا شنیع ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کی بہ نسبت بدل البعض یا بدل الاشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پس اول جیسے تمھاری مدد کی، ان چیزوں کے ذریعہ جن کو تم جانتے ہو مدد کی تمھاری چوپاؤں، بیٹوں، باغات اور چشموں کے ذریعہ۔ کیونکہ اس خطاب سے مقصد اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے اور مقام تنبیہ کی اہتمام شان کا مقتضی ہے اس لئے کہ تنبیہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ وغیرہ دوسری چیزوں کا ذریعہ بھی ہے اور ثانی یعنی باری تعالیٰ کا قول " امدکم بانعام وبنین" الی آخرہ اس مراد کو کہ وہ تنبیہ ہے پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مخاطبین معاندین کے علم پر محمول کئے بغیر اللہ کی نعمتوں پر تفصیل کے ساتھ دلالت کر رہا ہے پس اس کا مرتبہ وجہہ کا مرتبہ ہے اعجبنی زید وجہہ میں کیونکہ جملہ ثانیہ جملہ اولے میں داخل ہے اس لئے کہ ما تعلمون انعام اور ان کے علاوہ کو شامل ہے۔

تشریح کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو۔ مگر بدل کی چار قسمیں ہیں بدل الکل، بدل البعض، بدل الاشتمال اور بدل الغلط۔ یہاں بدل بعض اور بدل اشتمال مراد ہے یعنی جملہ ثانیہ یا تو بدل بعض واقع ہو یا بدل اشتمال واقع ہو بدل غلط اور بدل کل مراد نہیں ہے۔ بدل غلط تو اس لئے مراد نہیں کہ بدل غلط فصحا کے کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے اور بدل کل اس لئے مراد نہیں کہ مصنف نے ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور ان جملوں میں بدل کل کا اعتبار اسلئے نہیں کیا کہ بدل کل اور جملہ تاکیدیہ میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بدلیت میں مبدل منہ سے نسبت کو بدل یعنی جملہ ثانیہ کے مضمون کی طرف منتقل کرنا مقصود ہوتا ہے اور جملہ تاکیدیہ میں جملہ اولیٰ سے جملہ ثانیہ کے مضمون کی طرف نسبت کو نقل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ ان جملوں سے ان کے اثبات کا استیناف مقصود ہوتا ہے اور جن جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو ان میں یہ معنی متحقق نہیں ہوتے کیونکہ اس صورت میں جملہ اولیٰ اور ثانیہ کے درمیان نسبت ہی نہیں ہوتی کہ اس کو ثانیہ کی طرف نقل کیا جائے۔ اور ثانیہ کو اولیٰ سے بدل قرار دیا جائے۔ الحاصل جب یہاں بدل کل میں بدلیت کے معنیٰ ہی متحقق نہیں ہوتے تو یہاں مصنف نے اس کا اعتبار بھی نہیں کیا ہے۔ بعض حضرات نے ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار کیا ہے اور ان کے استیناف اثبات کے قصد کو نقل نسبت کے مرتبہ میں اتار کر بدل کل کو بھی کمال اتصال میں داخل کیا ہے اور مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص کہے قنعنا بالاسودین قنعنا بالتمر والماء (ہم نے اسودین پر قناعت کی ہم نے کھجور اور پانی

برقناعت کی) اس مثال میں جملہ ثانیہ قنعنا بالتمر والماء بدل کل ہے اور کمال اتصال میں داخل ہے اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے۔ الحاصل کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو۔ اور جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے اس لیے بدل واقع ہوتا ہے کہ جملہ اولیٰ یا تو مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کرپاتا یا پورے طور پر مراد کو ادا کرنے میں کچھ قصور یا خفاء ہونے کی وجہ سے پورے طور پر مراد کو نہ ادا کرنے والے کے مانند ہوتا ہے۔ پس جملہ ثانیہ یعنی بدل لاکر اس کی مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا کر دیا جاتا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ الحاصل بدل اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ متکلم کی مراد کو پورے طور پر ادا کرسکے۔ والمقام یقتضی سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جملہ اولیٰ مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کرتا اور جملہ ثانیہ پورے طور پر مراد کو ادا کر دیتا ہے تو جملہ ثانیہ پر اکتفاء کر لیا جاتا جملہ اولیٰ کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقام کبھی کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے مہتم بالشان ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس جہاں مقام مراد کے اہتمام شان کا مقتضی ہوگا وہاں پہلے مبدل منہ لایا جائے گا اور پھر بدل لایا جائیگا کیونکہ ایسا کرنے سے جملوں کے اندر دو مرتبہ نسبت مقصود ہوگی۔ ایک مرتبہ مبدل منہ کے ذکر کرنے سے اور دوسری مرتبہ بدل کے ذکر کرنے سے اور مفردات میں منسوب الیہ من حیث النسبت دو مرتبہ مقصود ہوگا۔ ایک مرتبہ مبدل منہ کی صورت میں اور دوسری مرتبہ بدل کی صورت میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی چیز کے دو مرتبہ مقصود ہونے میں اس کا جس قدر اہتمام ہے ایک مرتبہ مقصود ہونے میں اتنا اہتمام نہیں ہے۔ الحاصل کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کو ظاہر کرنے کے لئے مبدل منہ کے بعد بدل کو ذکر کیا جاتا ہے اور وہ نکتہ جس کی وجہ سے مقام مراد کے اہتمام شان کا تقاضہ کرتا ہے یا تو یہ ہے کہ مراد فی نفسہ مطلوب ہو جیسا کہ آیت امدکم میں مراد فی نفسہ مطلوب ہے یا مراد کوئی شنیع اور قبیح چیز ہو جیسے ایک عورت زنا بھی کرتی ہے اور صدقہ بھی کرتی ہو اس کو ڈانٹ کر کہا جائے لاتجمعی بین الامرین لاتزنی ولاتصدق) دونوں کاموں کو جمع مت کر زنا مت کر اور صدقہ مت کر۔ یا مراد کوئی عجیب چیز ہو جیسے زید محتاج ہے مگر وہ تعفف کرتا ہے یعنی سوال کرنے سے گریز کرتا ہے اس کی اس روش پر تعجب کرتے ہوئے کہا جائے " زید جمع بین الامرین یحتاج ویتعفف " زید نے دونوں باتوں کو جمع کر لیا محتاج ہے اور سوال سے بچتا ہے یا مثلاً " قال زید قولاً قال انا اہزم الجند وحدی " زید نے ایک بات کہی اس نے کہا میں اکیلا لشکر کو شکست دوں گا۔ یا مراد کوئی لطیف چیز ہو مثلاً آپ نے زید کو دیکھا کہ وہ نرم دل بھی ہے اور اس کی سیرت و عادت بھی اچھی ہے۔ پس آپ کہیں " زید جمع بین امرین جمع بین رقۃ القلب وحسن السیرۃ " زید نے دو باتیں جمع کی ہیں اس نے رقت قلب اور حسن سیرت کو جمع کیا ہے۔ الحاصل جب مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کا مقتضی ہو تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے لئے بدل قرار دیا جاتا ہے اور ہم پہلے کہہ چکے کہ یہاں بدل سے بدل البعض اور بدل الاشتمال مراد ہے۔ مصنف رحمہ نے بدل البعض کی مثال میں آیت امدکم بما تعلمون امدکم بانعام وبنین وجنٰت وعیون ذکر کی ہے چنانچہ امدکم

بما تعلمون مبدل منہ اور امدکم بانعام وبنین وجنّت وعیون بدل البعض ہے اس خطاب سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے اور غافل لوگوں کو تنبیہ کرنا چونکہ فی نفسہ بھی مطلوب ہے اور تقویٰ اور عمل صالح کے لئے ذریعہ بھی ہے اس لئے مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ اس مراد اور مقصود کا اہتمام شان ہو پس مراد کے فی نفسہ مطلوب ہونے کی وجہ سے اس کے اہتمام شان کے پیش نظر جملہ ثانیہ یعنی امدکم بانعام الآیۃ کو جو مراد یعنی اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنے کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہے بدل کے طور پر ذکر فرمادیا اور جملہ ثانیہ، مراد یعنی تنبیہ کو پورے طور پر اس لئے ادا کر رہا ہے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر مخاطبین معاندین کے علم پر محول کئے بغیر تفصیل کے ساتھ دلالت کرتا ہے برخلاف جملۂ اولیٰ کے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر اجمالاً دلالت کرتا ہے تفصیلاً دلالت نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ جملۂ اولیٰ میں اللہ کی نعمتوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے بلکہ بما تعلمون کہہ کر ان کے علم کے حوالہ کردیا ہے اور اس آیت میں جملہ ثانیہ یعنی امدکم بانعام وبنین وجنّاتٍ وعیون کا مرتبہ چونکہ ایسا ہے جیسا کہ اعجبنی زید وجہہ میں وجہہ کا مرتبہ ہے اس لئے جس طرح وجہ، زید کا بعض ہونے کی وجہ سے زید کے لئے بدل بعض ہے اسی طرح جملہ ثانیہ بھی جملہ اولیٰ کا بعض ہے لہذا جملہ ثانیہ بھی جملہ اولیٰ کے لئے بدل البعض ہوگا اور جملۂ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بعض اسلئے ہے کہ جملہ ثانیہ یعنی امدکم بانعام الآیۃ کا مضمون جملہ اولیٰ یعنی امدکم بما تعلمون کے مضمون میں داخل ہے اس طور پر کہ جملہ اولیٰ یعنی ما تعلمون، انعام، بنین، جنّت، عیون کو بھی شامل ہے اور ان کے علاوہ دوسری نعمتوں یعنی سمع، بصر، عزت، راحت، اعضاء کی سلامتی، بدن اور ان کے منافع کو بھی شامل ہے پس جملہ ثانیہ میں جو چار نعمتیں مذکور ہیں وہ ان نعمتوں کا بعض ہیں جو اجمالی طور پر جملۂ اولیٰ میں مذکور ہیں۔ جیسا کہ وجہ، زید کا بعض ہے۔ اردو میں بدل کی مثال ؎

تھمتا نہیں غصہ تھامنے سے ÷ چل، دور ہو، میرے سامنے سے

اس میں "دور ہو" دوسرا جملہ "چل" پہلے جملہ کا بدل ہے اسلئے دونوں جملوں میں فصل اور ترکِ عطف کیا گیا ہے۔

اس مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جملہ ثانیہ میں جو چار چیزیں مذکور ہیں۔ اگر جملۂ اولیٰ سے فقط یہی چار چیزیں مراد ہیں تو جملہ ثانیہ بلاشبہ بدل بعض ہوگا لیکن جو نعمتیں ان کو معلوم ہیں ان تمام پر تنبیہ فوت ہوجائے گی اور اگر جملۂ اولیٰ سے وہ تمام نعمتیں مراد ہوں جو ان کو معلوم ہیں تو اس صورت میں جملہ ثانیہ بدل بعض نہ ہوگا بلکہ ذکرِ خاص بعد العام کے قبیل سے ہوگا اور صرف جملہ ثانیہ اوفیٰ نہ ہوگا بلکہ جملہ اولیٰ عموم کے اعتبار سے اوفی ہوگا اور جملہ ثانیہ تفصیل کے اعتبار سے اوفی ہوگا۔

وَالثَّانِي اَعْنِي الْمُنَزَّلَ مَنْزِلَةَ بَدَلِ الْاِشْتِمَالِ نَحْوُ شِعْرٌ

اَقُوْلُ لَهٗ اِرْحَلْ لَا تُقِيْمَنَّ عِنْدَنَا ÷ وَاِلَّا فَكُنْ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ مُسْلِمًا

فَاِنَّ الْمُرَادَ بِهٖ اَيْ بِقَوْلِهٖ اِرْحَلْ كَمَالُ اِظْهَارِ الْكَرَاهَةِ لِاِقَامَتِهٖ

اَیْ الْمُخَاطَب وَقَوْلُہٗ لَا تُقِیْمَنَّ عِنْدَنَا اَوْفٰی بِتَادِیَتِہٖ لِدِلَالَتِہٖ اَیْ دَلَالَۃِ لَا تُقِیْمَنَّ عَلَیْہِ اَیْ عَلٰی کَمَالِ اِظْہَارِ الْکَرَاہَۃِ بِالْمُطَابَقَۃِ مَعَ التَّاکِیْدِ الْحَاصِلِ مِنَ النُّوْنِ وَکَوْنُہَا مُطَابَقَۃً بِاِعْتِبَارِ الْوَضْعِ الْعُرْفِیِّ حَیْثُ یُقَالُ لَا تُقِمْ عِنْدِیْ وَلَا یُقْصَدُ کَفُّہٗ عَنِ الْاِقَامَۃِ بَلْ مُجَرَّدُ اِظْہَارِ کَرَاہَۃِ حُضُوْرِہٖ فَتَنَزَّلَہٗ اَیْ وِزَانُ لَا تُقِیْمَنَّ عِنْدَنَا وِزَانُ حُسْنُہَا فِیْ اَعْجَبَنِیَ الدَّارُ حُسْنُہَا لِاَنَّ عَدَمَ الْاِقَامَۃِ مُغَایِرٌ لِلْاِرْتِحَالِ فَلَا یَکُوْنُ تَاکِیْدًا وَغَیْرُ دَاخِلٍ فِیْہِ فَلَا یَکُوْنُ بَدَلَ الْبَعْضِ وَلَمْ یَعْتَدَّ بِبَدَلِ الْکُلِّ لِاَنَّہٗ اِنَّمَا یَتَمَیَّزُ عَنِ التَّاکِیْدِ بِمُغَایَرَۃِ اللَّفْظَیْنِ وَکَوْنِ الْمَقْصُوْدِ ہُوَ الثَّانِیْ وَہٰذَا لَا یَتَحَقَّقُ فِی الْجُمَلِ لَا سِیَّمَا الَّتِیْ لَا مَحَلَّ لَہَا مِنَ الْاِعْرَابِ مَعَ مَا بَیْنَہُمَا اَیْ بَیْنَ عَدَمِ الْاِقَامَۃِ وَالْاِرْتِحَالِ مِنَ الْمُلَابَسَۃِ اللُّزُوْمِیَّۃِ فَیَکُوْنُ بَدَلَ الْاِشْتِمَالِ وَالْکَلَامُ فِیْ اَنَّ الْجُمْلَۃَ الْاُوْلٰی اَعْنِیْ اِرْحَلْ ذَاتُ مَحَلٍّ مِنَ الْاِعْرَابِ مِثْلُ مَا مَرَّ فِیْ اَرْسُوْا نُزَاوِلُہَا وَاِنَّمَا قَالَ فِی الْمِثَالَیْنِ اَنَّ الثَّانِیَۃَ اَوْفٰی لِاَنَّ الْاُوْلٰی وَافِیَۃٌ مَعَ ضَرْبٍ مِنَ الْقُصُوْرِ بِاِعْتِبَارِ الْاِجْمَالِ وَعَدَمِ مُطَابَقَۃِ الدَّلَالَۃِ فَصَارَتْ کَغَیْرِ الْوَافِیَۃِ

ترجمہ اور دوسرا یعنی جو بدل اشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے جیسے میں اس سے کہتا ہوں کوچ کر ہمارے پاس مت ٹھہر۔ ورنہ تو ظاہر و باطن میں مسلمان ہو کر رہ پس شاعر کے قول ارحل سے مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناگواری کا اظہار ہے۔ اور اس کا قول لاتقیمن عندنا اس کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ کمال اظہار کراہت پر لاتقیمن مطابقۃً دلالت کر رہا ہے اس تاکید کے ساتھ جو نون سے حاصل ہے اور اس دلالت کا مطابقی ہونا وضع عرفی کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ لاتقم عندی کہا جاتا ہے اور اس کو اقامت سے روکنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کی حاضری پر ناگواری کا اظہار ہوتا ہے پس اس کا یعنی لاتقیمن عندنا کا مرتبہ حسنہا کا مرتبہ ہے اعجبنی الدار حسنہا میں کیونکہ عدم اقامت (بحسب المفہوم) ارتحال کے مغائر ہے۔ لہذا یہ تاکید نہیں ہوگا اور اس میں داخل نہیں ہے۔ پس بدل البعض نہیں ہوگا اور مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ بدل الکل تاکید لفظی سے لفظوں کی مغائرت کی وجہ سے اور ثانی کے مقصود ہونے کی وجہ سے ممتاز ہوتا ہے اور یہ نہیں متحقق ہوگا جملوں میں بالخصوص ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ ان دونوں کے یعنی عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان ملابست ہونے کے ساتھ پس یہ بدل الاشتمال ہوگا اور اس بارے میں کلام کہ جملہ اولی یعنی ارحل محل اعراب والا ہے اس کے مثل ہے جو ارسو نزاولہا میں گذر چکا ہے

اور مصنف نے دونوں مثالوں میں کہا ہے کہ جملہ ثانیہ اوفیٰ ہے کیونکہ جملہ اولیٰ وافی ہے تھوڑے سے قصور کے ساتھ اجمال کے اعتبار سے اور دلالت کے مطابق نہ ہونے کے اعتبار سے پس غیر وافیہ کے مثل ہو گیا۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ بدل کی ایک صورت تو یہ تھی کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل بعض واقع ہو جس کی تفصیل سابق میں کردی گئی ہے دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہو مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اتبعوا المرسلین اتبعوا من لایسئلکم اجرًا وہم مہتدون،، اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود مخاطبین کو رسولوں کی پیروی کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ اور اتبعوا من لایسئلکم اجرًا وہم مہتدون اس مراد کو پورے طور پر ادا کررہا ہے کیونکہ اس دوسرے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ رسولوں کی پیروی کرنے سے تمھاری دنیا میں کمی نہیں ہوگی البتہ آخرت سنور جائے گی اور آخرت میں نفع ہوگا پس اس طرح تم کو دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی حاصل ہوجائے گی۔ الحاصل اس آیت میں پہلا جملہ مبدل منہ اور دوسرا جملہ بدل اشتمال واقع ہے۔ مصنف رحمہ نے بدل اشتمال کی مثال میں ایک شعر پیش کیا ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎

اقول لہ ارحل لاتقیمن عندنا ÷ والا فکن فی السر والجہر مسلما

اس شعر کا قائل تو معلوم نہیں البتہ شاعر کا مقصد مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناپسندیدگی اور ناگواری کا اظہار کرنا ہے کیونکہ مخاطب ایسا شخص ہے جس کا ظاہر، باطن کے خلاف ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے تیرا ظاہر اور باطن ہمارے بارے میں ایک نہیں ہے یعنی نامناسب چیزوں کی آمیزش سے پاک نہیں ہے تو زبان سے تو تملق اور چاپلوسی کرتا ہے اور دل میں تیرے خباثت ہے لہذا تو اپنا بستر گول کر، ہمارے پاس نہ ٹھہر اگر ٹھہرنا چاہتا ہے تو ظاہر و باطن میں مسلمان کی طرح رہ یعنی جس طرح مسلمان کا ظاہر و باطن ایک ہوتا ہے اسی طرح تو بھی اپنے ظاہر و باطن کو ایک بنا۔ ورنہ دفع ہو ملاحظہ کیجئے ارحل سے شاعر کی مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنا ہے لیکن جملہ ثانیہ یعنی "لاتقیمن عندنا،، اس مراد کو پورے طور پر ادا کررہا ہے کیونکہ اس مراد پر لاتقیمن عندنا کی دلالت مطابقی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لاتقیمن عندنا مطابقۃً تو طلب کف عن الاقامت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ صیغہ نہی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور رہا نہی یعنی اقامت پر ناپسندیدگی کا اظہار تو یہ اس کے لوازم اور مقتضیات میں سے ہے لہذا مذکورہ مراد پر لاتقیمن کی دلالت التزامی ہوگی نہ کہ مطابقی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا مطابقت کا دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ دکونہا مطابقۃً سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کراہت اقامت کے اظہار پر لاتقیمن کی دلالت کا التزامی ہونا وضع لغوی کے اعتبار سے ہے اور مصنف نے مطابقت کا دعویٰ وضع عرفی کے اعتبار سے کیا ہے نہ کہ وضع لغوی کے اعتبار سے کیونکہ لاتقم عندی سے عرفاً کف عن الاقامت مقصود نہیں ہوتا بلکہ مخاطب کی موجودگی پر ناپسندیدگی کا اظہار مقصود ہوتا ہے خواہ اس کے ساتھ ارتحال پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ حاصل یہ کہ ارحل اور لاتقیمن دونوں اگرچہ مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کے اظہار پر دلالت کرتے ہیں لیکن اس پر لاتقیمن کی دلالت مطابقی ہے اور ارحل کی دلالت التزامی ہے اور لاتقیمن میں نون تاکید کی وجہ سے تاکید بھی حاصل ہے اور جب

یہ بات ہے تو ارحل کی بہ نسبت لاتقیمن کی دلالت ادنیٰ ہوگی اور اس کے باوجود لاتقیمن کا مدلول نہ تو ارحل کے مدلول کا بعض ہے نہ عین ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان ملازمت اور لزوم کی وجہ سے ایک گونہ ملابست ہے پس لاتقیمن کے مدلول کا ارحل کے مدلول کا بعض نہ ہونے کی وجہ سے لاتقیمن بدل بعض نہ ہوگا اور عین نہ ہونے کی وجہ سے بدل کل نہ ہوگا بلکہ ملابست کی وجہ سے بدل اشتمال ہوگا اور ارحل کے ساتھ لاتقیمن کا مرتبہ ایسا ہوگا جیسا کہ اعجبنی الدار حسنہا میں دار کے ساتھ حسنہا کا مرتبہ ہے پس جس طرح دار کے لئے حسنہا بدل اشتمال ہے اسی طرح لاتقیمن عندنا ارحل کا بدل اشتمال ہے۔ مصنف رح نے اس بات کی کہ لاتقیمن ارحل کا بدل اشتمال ہے جیسا کہ حسنہا دار کا بدل اشتمال ہے نہ تاکید ہے نہ بدل بعض ہے اور نہ بدل کل ہے، دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان اگرچہ وجود کے اعتبار سے تلازم ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہے لہذا لاتقیمن، ارحل کی تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اور مؤکد کے درمیان مغائرت نہیں ہوتی ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ فلا یکون تاکیداً میں تاکید سے کون سی تاکید کی نفی مراد ہے تاکید لفظی کی یا مطلقاً تاکید کی اگر تاکید لفظی کی نفی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے چونکہ مغائرت ہے اسلئے لاتقیمن، ارحل کی تاکید لفظی نہ ہوگا کیونکہ تاکید لفظی اور مؤکد کے درمیان مغائرت نہیں ہوتی ہے لیکن اس صورت میں تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی اور جب تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی تو علت اور دلیل تام نہ ہوگی اور اگر مطلقاً تاکید کی نفی مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً تاکید مفہوم کے اعتبار سے مؤکد کے مغائر نہیں ہوتی ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مفہوم کے اعتبار سے تاکید لفظی تو بلاشبہ مؤکد کے مغائر نہیں ہوتی ہے لیکن تاکید معنوی معنیٰ اور مفہوم میں اپنے مؤکد کے مغائر ہوتی ہے جیسا کہ لاریب فیہ، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنیٰ اور مفہوم میں اس کے مغائر ہے اور انما نحن مستہزؤن، انا معکم کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم میں انما نحن مستہزؤن، انا معکم کے مغائر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی مطلقاً تاکید کی نفی مراد ہے لیکن مغائر للارتحال میں مغائرت سے مغایرت قویہ مراد ہے یعنی ایسی مغایرت مراد ہے کہ انجام کار کے اعتبار سے بھی دونوں امر، شئے واحد نہ ہوں اگرچہ وجود میں دونوں کے درمیان تلازم پایا جاتا ہو۔ پس اس وقت جملہ ثانیہ یعنی لاتقیمن ارحل کی نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی۔ تاکید لفظی تو اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید لفظی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغائرت نہیں ہوتی اور عدم اقامت اور ارتحال کے مفہوم میں مغایرت ہے اور تاکید معنوی اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید معنوی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے اگرچہ مغائرت ہوتی ہے لیکن مغائرت قریبہ ہوتی ہے اور یہاں عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مغایرت قویہ ہے الحاصل لاتقیمن، ارحل کے لئے نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی ہوگا اور عدم اقامت کا مفہوم اور مدلول چونکہ ارتحال کے مفہوم اور مدلول میں داخل نہیں ہے یعنی لاتقیمن کا مدلول ارحل کے مدلول کا بعض نہیں ہے اس لئے لاتقیمن، ارحل کا بدل بعض بھی نہ ہوگا۔ اور مصنف نے عبارت میں چونکہ ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا ہے

جو تاکید اور بدل البعض کی طرح بدل کل کو بھی خارج کر دیتا اس لئے ایسا لگتا ہے کہ مصنف نے بدل کل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور جب مصنف نے بدل کل کا اعتبار نہیں کیا تو لاتقیمن، ارحل کا بدل کل بھی نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مصنف نے بدل کل اعتبار کیوں نہیں کیا ہے تو اس کی تفصیل اگرچہ خادم پہلے بیان کر چکا ہے لیکن فاضل تفتازانی نے اپنی زبان میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مفردات میں بدل کل تاکید لفظی سے دو چیزوں میں ممتاز ہوتا ہے ایک تو یہ کہ بدل کی صورت میں بدل کل اور مبدل منہ کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغائر ہوتا ہے اور تاکید لفظی کی صورت میں تاکید اور مؤکد کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغائر نہیں ہوتا بلکہ کبھی دونوں کے الفاظ متغائر ہوتے ہیں اور کبھی متغائر نہیں ہوتے۔ دوم یہ کہ بدل کی صورت میں ثانی، یعنی بدل ہی مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تاکید میں اول یعنی مؤکد مقصود بالنسبت ہوتا ہے، ثانی مقصود نہیں ہوتا اور یہ تمیز اور فرق مفردات میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن جملوں میں متحقق نہیں ہوتا خاص طور پر ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ کیونکہ جب جملوں میں تاکید لفظی ہوتی ہے تو دونوں جملوں کے الفاظ یعنی تاکید اور مؤکد کے الفاظ ہمیشہ متغائر ہوتے ہیں جیسا کہ بدل کی صورت میں بدل اور مبدل منہ کے الفاظ ہمیشہ متغائر ہوتے ہیں اور جملوں میں چونکہ ہر جملہ مستقل ہوتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک مقصود ہوگا پہلا بھی دوسرا بھی پس اگر جملوں میں بدل الکل جاری کیا جائے تو بدل الکل تاکید سے ممتاز نہ ہوگا گویا جملوں میں بدل الکل اور تاکید کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہیں اور جب دونوں ایک ہیں تو تاکید کے ذکر کرنے کے بعد بدل الکل کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی پس اسی وجہ سے اس موقعہ پر مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا اور یہاں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کر دے۔ حاصل یہ کہ یہاں مصنف نے ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کر دیتا جیسا کہ تاکید اور بدل البعض کو خارج کرنے کے لئے الفاظ ذکر کئے ہیں کیونکہ جملوں میں بدل الکل کا وجود مفقود ہے اور جب جملوں میں بدل الکل کا وجود مفقود رہے تو اس کو خارج کرنے کے لئے کسی لفظ کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ عدم اقامت جو جملہ ثانیہ کا مدلول ہے، اس کے درمیان اور ارتحال جو جملہ اولیٰ کا مدلول ہے اس کے درمیان ملابست لزومیہ ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا امر اس کی ضد سے نہی کو مستلزم ہوتا ہے لہذا ارتحال (کوچ کرنے) کا امر اس کی ضد یعنی اقامت کی نہی کو مستلزم ہے یعنی ارتحال کا امر عدم اقامت کو مستلزم ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان لزوم کی ملابست پائی گئی۔ بہر حال جب جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے اوفیٰ ہے اور دونوں جملوں کے درمیان مغائرت بھی ہے اور جملہ ثانیہ کا مدلول جملہ اولیٰ کے مدلول میں داخل بھی نہیں ہے اور دونوں کے درمیان ملابست لزومیہ بھی ہے تو جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہوگا

والکلام فی ان الجملہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلام ان جملوں میں ہے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ اور یہاں ارحل اور لاتقیمن دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہے۔ کیونکہ یہ دونوں جملے اقول کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہیں۔ اس کا جواب وہی ہے جو ارسوا نزاولہا کے تحت دیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ شعر جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس بات کی مثال ہے کہ جملہ ثانیہ کے جملہ اولی کے لئے بدل اشتمال ہونے کی وجہ سے بھی دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے آیت "امدکم" اور بیت "ارحل" دونوں مثالوں میں جو یہ کہا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولے سے اوفی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اولیٰ میں تھوڑا سا قصور پایا جاتا ہے یعنی آیت کے جملہ اولی میں قصور یہ ہے کہ اس میں اجمال ہے اور شعر کے جملۂ اولیٰ میں قصور یہ ہے کہ مراد پر اس کی دلالت مطابقی نہیں ہے بلکہ التزامی ہے پس اس قصور کی وجہ سے جملہ ثانیہ کی بہ نسبت جملہ اولے غیر وافیہ کے مانند ہوگا اور جب جملہ اولے غیر وافیہ کے مانند ہے تو جملہ اولے کے مقابلے میں جملۂ ثانیہ یقیناً اوفے ہوگا۔

اَوْ لِكَوْنِ الثَّانِيَةِ بَيَانًا لَهَا اَيِ الْاُوْلٰى لِخِفَائِهَا اَيِ الْاُوْلٰى نَحْوُ فَوَسْوَسَ اِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلٰى۔ فَاِنَّ وِزَانَهُ اَيْ وِزَانَ قَالَ يَا آدَمُ وِزَانُ عُمَرَ فِيْ قَوْلِهِ **شعر**

اَقْسَمَ بِاللهِ اَبُوْحَفْصٍ عُمَرُ ؛ مَامَسَّهَا مِنْ نَقَبٍ وَلَا دَبَرٍ

حَيْثُ جَعَلَ الثَّانِيْ بَيَانًا وَتَوْضِيْحًا لِلْاَوَّلِ وَظَاهِرٌ اَنْ لَيْسَ لَفْظُ قَالَ بَيَانًا وَتَفْسِيْرًا لِلَفْظِ وَسْوَسَ حَتّٰى يَكُوْنَ هٰذَا مِنْ بَابِ بَيَانِ الْفِعْلِ دُوْنَ الْجُمْلَةِ بَلِ الْمُبَيِّنُ هُوَ مَجْمُوْعُ الْجُمْلَةِ۔

ترجمہ یا جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کا بیان ہو کیونکہ جملۂ اولے میں خفاء ہے جیسے شیطان نے اس کے دل میں ڈالا کہا اے آدم کیا میں تجھ کو نہ بتادوں ہمیشہ رہنے کا درخت اور بادشاہی جو پرانی نہ ہو۔ اس لئے کہ قال یا آدم، کا مرتبہ عمر، کا مرتبہ ہے

اس شعر میں حضرت ابوحفص عمر نے اللہ کی قسم کھائی کہ نہ اس اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ ہے نہ اس کی پشت میں زخم ہے چنانچہ جملۂ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ کا بیان بنایا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ لفظ قال لفظ وسوس کی تفسیر اور بیان نہیں ہے یہاں تک کہ یہ بیانِ فعل کے قبیل سے ہو نہ بیانِ جملہ کے قبیل سے بلکہ مبیّن پورا جملہ ہے۔

تشریح کمالِ اتصال کی تیسری صورت یہ ہے کہ جملۂ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے بیان واقع ہو اور جملۂ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بیان اس وقت ہوتا ہے جب جملہ اولیٰ میں ایک گونہ خفاء ہو اور مقام اس خفاء کو دور کرنے کا تقاضہ کرتا ہو، مثلاً "فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ" میں دوسرا جملہ یعنی قال یا آدم الآیۃ، پہلے جملہ کا عطف بیان ہے کیونکہ پہلے جملے یعنی "فوسوس الیہ الشیطان" میں ایک گونہ خفاء ہے معلوم نہیں شیطان نے آدم کے جی میں کیا وسوسہ ڈالا اور دوسرے جملے یعنی "قال یا آدم" نے اس کی وضاحت کر دی کہ وسوسہ یہ تھا کہ شیطان نے آدم سے یہ کہا کہ جس درخت کے کھانے سے آپ کو منع کیا گیا ہے اس کی تاثیر یہ ہے کہ اگر کوئی اس کو کھالے گا تو جنت میں ہمیشہ رہے گا اور اس کی بادشاہت پر آنچ نہیں آئے گی۔ الحاصل دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان ہے اور دوسرے جملے کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ شعر

اقسم باللہ ابوحفص عمر ⁂ ماسہا من نقب ولا دبر

میں عمر کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح ابوحفص مبیّن اور عمر اس کا عطفِ بیان ہے۔ اسی طرح آیت میں جملۂ ثانیہ جملہ اولیٰ کا عطفِ بیان ہے اور کمالِ اتصال کی وجہ سے دونوں جملوں کے درمیان عطف نہیں کیا گیا ہے۔ ابوحفص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کنیت ہے مگر آپ اپنے نام سے زیادہ مشہور ہیں کنیت سے زیادہ مشہور نہیں ہیں۔

وظاہر انہ لیس سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ میں اگر وسوس فعل کو بغیر فاعل کے مبیّن قرار دیدیا جائے اور قال فعل کو بغیر فاعل کے بیان قرار دیدیا جائے تو یہ بیانِ فعل بالفعل کے قبیل سے ہوگا اور یہ بیان مفردات میں ہوگا نہ کہ جملوں میں۔ اور جب یہ بیان مفردات میں ہوگا تو اس آیت کو مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ کمالِ اتصال جملوں میں ہوتا ہے نہ کہ مفردات میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وسوس کو بغیر فاعل کے مبیّن قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ وسوسہ کے مفہوم میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ کیونکہ سب کو معلوم ہے کہ وسوسہ گمراہ کرنے کے ارادے سے چپکے سے کہنے کا نام ہے اور نہ ہی قول کے مفہوم میں ابہام ہے۔ ہاں جب وسوس میں فاعل کا اعتبار کیا گیا تو اب اس میں ابہام پیدا ہو گیا کیونکہ اب معنی ہوں گے کہ شیطان نے گمراہ کرنے کے ارادہ سے آدم کو کچھ کہا مگر یہ معلوم نہیں کہ کیا کہا پس اس ابہام کو دور کرنے کے لئے "قال یا آدم" سے پورا جملہ ذکر کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ بیانِ فعل بالفعل کے قبیل سے نہیں ہوگا بلکہ بیانِ جملہ بالجملہ کے قبیل سے ہوگا اور جب بیانِ جملہ بالجملہ کے قبیل سے ہے تو اس کو کمالِ اتصال کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔ اردو میں بیانِ جملہ کی مثال ؎

زمانہ رنج دیتا ہے بقدرِ حالِ انساں کو ⁂ گدا کو فکرِ نان، اندیشۂ عالم ہے سلطاں کو

اس شعر میں دوسرا مصرعہ پہلے مصرعہ کا بیان ہے۔

(فوائد) اُقسم باللہ الخ کا واقعہ یہ ہے کہ ایک دیہاتی فاروقِ اعظم رضؓ کے دربار میں آیا اور کہنے لگا کہ میرا گھر دور ہے

اور میری اونٹنی جس پر میں سوار ہوں اس کے پاؤں میں سوراخ ہے، اس کی پشت زخمی ہے اور وہ بہت دبلی ہے اس لئے آپ میرے لئے سواری کا انتظام فرما دیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے چنانچہ کہا کہ "واللہ ما نقبت" بخدا اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے اس دیہاتی کو سواری نہیں دی پس اس اعرابی نے اپنی اونٹنی کھولی اور لے کر بطحاء کی طرف روانہ ہوا۔ وہ اپنی اونٹنی کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا اور یہ شعر پڑھ رہا تھا ؎

اقسم باللہ ابوحفص عمر ÷ ما مسّہا من نقب ولا دبر

اغفر لہ اللھم ان کان فجر

ابوحفص عمر نے اللہ کی قسم کھا کر کہا کہ اونٹنی کے پاؤں میں نہ سوراخ ہے اور نہ اس کی پشت زخمی ہے۔ اے اللہ عمر اگر اپنی قسم میں حانث ہے یعنی اس نے خلافِ واقعہ قسم کھائی، تو اس کو معاف فرما ـــ عمرؓ وادی بطحاء کی طرف سے تشریف لا رہے تھے جب عمرؓ نے اعرابی سے "اغفر لہ اللھم ان کان فجر" سنا تو عمرؓ کہنے لگے "اللھم صدق" اے اللہ اس نے سچ کہا۔ پھر آگے بڑھ کر جب دونوں ملے تو عمرؓ نے اس کا ہاتھ پکڑ کر کہا، اپنی اونٹنی سے سامان اتار دو جب اعرابی نے سامان اتارا تو دیکھا کہ واقعی اونٹنی زخمی ہے اور بڑی کمزور ہے پس عمرؓ نے اس کو سواری کا جانور بھی دیا اور مزید نوازشیں کیں۔ (دسوقی) جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَاَمَّا كَوْنُهَا اَيِ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ كَالْمُنْقَطِعَةِ عَنْهَا اَيْ عَنِ الْاُوْلٰى فَلِكَوْنِ عَطْفِهَا عَلَيْهَا اَيِ الثَّانِيَةِ عَلَى الْاُوْلٰى مُوْهِمًا لِعَطْفِهَا عَلٰى غَيْرِهَا مِمَّا لَيْسَ بِمَقْصُوْدٍ وَشُبِّهَ هٰذَا بِكَمَالِ الْاِنْقِطَاعِ بِاعْتِبَارِ اِشْتِمَالِهٖ عَلٰى مَانِعٍ مِنَ الْعَطْفِ اِلَّا اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ خَارِجِيًّا يُمْكِنُ دَفْعُهٗ بِنَصْبِ قَرِيْنَةٍ لَمْ يُجْعَلْ هٰذَا مِنْ كَمَالِ الْاِنْقِطَاعِ وَيُسَمَّى الْفَصْلُ لِذٰلِكَ قَطْعًا مِثَالُهٗ شِعْرٌ

وَتَظُنُّ سَلْمٰى اَنَّنِيْ اَبْغِيْ بِهَا ÷ بَدَلًا اُرَاهَا فِي الضَّلَالِ تَهِيْمُ

فَبَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ مُنَاسَبَةٌ ظَاهِرَةٌ لِاتِّحَادِ الْمُسْنَدَيْنِ لِاَنَّ مَعْنٰى اُرَاهَا اَظُنُّهَا وَكَوْنُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فِي الْاُوْلٰى مَحْبُوْبًا وَفِي الثَّانِيَةِ مُحِبًّا لٰكِنْ تَرَكَ الْعَطْفَ لِئَلَّا يَتَوَهَّمَ اَنَّهٗ عَطْفٌ عَلٰى اَبْغِيْ فَيَكُوْنُ مِنْ مَظْنُوْنَاتِ سَلْمٰى وَيَحْتَمِلُ الْاِسْتِيْنَافَ كَاَنَّهٗ قِيْلَ كَيْفَ تَرَاهَا فِيْ هٰذَا الظَّنِّ فَقَالَ اُرَاهَا تَتَحَيَّرُ فِيْ اَوْدِيَةِ الضَّلَالِ۔

ترجمہ اور بہرحال جملۂ ثانیہ کا جملۂ اولیٰ سے منقطعہ کے مانند ہونا، سو اس لئے ہے کہ جملۂ ثانیہ کا جملۂ اولیٰ پر عطف یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ اس کا عطف اس کے غیر پر ہے جو مقصود نہیں ہے اور اس کو کمالِ انقطاع کے مشابہ قرار دیا اس اعتبار سے کہ وہ مانعِ عطف پر مشتمل ہے۔ مگر چونکہ وہ مانع خارجی ہے قرینہ قائم کر کے اس کو دفع کرنا ممکن ہے اس لئے اس کو کمالِ انقطاع کے قبیل سے قرار نہیں دیا گیا اور اسی وجہ سے فصل کا نام قطع رکھا گیا۔ اس کی مثال ؎

سلمیٰ یہ خیال کر رہی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔

پس دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ دونوں مسند متحد ہیں کیونکہ اُرَاہا کے معنی اَظُنُّہَا کے ہیں اور مسند الیہ پہلے جملہ میں محبوب ہے اور دوسرے میں مُحِبّ ہے لیکن عطف ترک کر دیا گیا تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ جملہ ثانیہ، ابغی پر معطوف ہے اور مظنونات سلمیٰ میں سے ہے اور استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ گویا کہ کہا گیا کہ تیرا اس کے گمان میں کیا خیال ہے پس کہا کہ وہ گمراہیوں کی وادیوں میں متحیّر ہے۔

تشریح جن چار صورتوں میں فصل اور ترکِ عطف واجب ہے ان میں سے کمالِ انقطاع اور کمالِ اتصال دو کا تو بیان کیا جا چکا ہے اب یہاں سے تیسری صورت یعنی شبہ کمالِ انقطاع کا بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے منقطع کے مانند اس وقت ہوتا ہے، یعنی دو جملوں کے درمیان شبہ کمالِ انقطاع اس وقت ہوتا ہے جبکہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا اس بات کا وہم پیدا کرتا ہو کہ جملہ ثانیہ اس جملہ کے علاوہ دوسرے جملہ پر معطوف ہے حالانکہ اس دوسرے جملہ پر عطف مقصود نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ دو جملوں کے درمیان شبہ کمالِ انقطاع کی صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے بعد ایک ایسا جملہ ہو جس کا عطف کرنا ان دونوں جملوں میں سے ایک پر صحیح ہو اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت موجود ہے لیکن عطف کرنے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف ہو جو مقصود نہیں ہے۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے عطف نہیں کیا جائے گا بلکہ فصل اور ترکِ عطف واجب ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس صورت کو کمالِ انقطاع کے مشابہ اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ صورت مانع عطف (ایہام خلافِ مقصود) پر مشتمل ہے مگر یہ مانع خارجی یعنی دونوں جملوں کی ذات سے خارج ہے قرینہ کی مدد سے اس کو دور کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ مانع کہ جو کمالِ انقطاع میں ہوتا ہے وہ امر ذاتی ہے اس کو دور کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ مثلاً دو جملوں میں سے ایک خبریہ ہو اور دوسرا انشائیہ ہو، یا ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری صورت چونکہ مانع عطف پر مشتمل ہے، اگر وہ معنی خارجی ہے ذاتی نہیں ہے اس لئے اس کو کمالِ انقطاع میں سے نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ ہاں مانع عطف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کمالِ انقطاع کے مشابہ قرار دیدیا گیا اور کہا گیا کہ یہ شبہ کمالِ انقطاع ہے، یعنی جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے منقطع تو نہیں ہے البتہ منقطع کے مانند ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اس صورت میں عطف چونکہ خلافِ مقصود کا وہم پیدا کرتا ہے اس لئے اس صورت میں فصل اور ترکِ عطف کا نام قطع رکھا گیا کیونکہ اس صورت میں فصل اور ترکِ عطف خلافِ مقصود کے وہم کو قطع کر دیتا ہے۔ مصنف نے اس کی مثال میں یہ شعر پیش کیا ہے:۔

تظن سلمیٰ اننی ابغی بہا بدلا اراہا فی الضلال تہیم

اس شعر میں دونوں جملوں یعنی تظن اور اراہا کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس طور پر کہ دونوں کے مسند متحد ہیں کیونکہ اراہا کے معنیٰ اظنہا کے ہیں۔ لہٰذا دونوں جملوں میں مسند ظن ہوگا اور دونوں کے مسند الیہ کے درمیان تضایف ہے۔ تضایف یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہو اور تضایف اس طرح ہے کہ جملہ اولیٰ تظن میں مسند الیہ محبوب ہے، اور جملہ ثانیہ اراہا میں محب ہے اور محبوب و محب میں سے ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا ہے۔ محب بغیر محبوب کے نہیں سمجھا جائے گا

اور محبوب بغیر محب کے نہیں سمجھا جائیگا۔ اسی کو ایک شاعر نے یوں کہا ہے ؎

عشق کی تکمیل حسن، حسن کی تکمیل عشق ❊ ایک کمی تیرے بغیر ایک کمی میرے بغیر

الحاصل ان دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے مگر اس کے باوجود عطف کو اس لئے ترک کردیا گیا کہ اگر عطف کے ساتھ "واُراہا" کہدیا جاتا تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اراہا تظن پر نہیں بلکہ ابغی پر معطوف ہے تو شعر کا مطلب یہ ہے کہ سلمیٰ یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلہ میں دوسرے کو چاہتا ہوں اور وہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کو گمراہی میں بھٹکتی ہوئی خیال کرتا ہوں یعنی جس طرح ابغی بہا بدلاً، سلمیٰ کے مظنونات میں سے ہے۔ اسی طرح اُراہا بھی اس کے مظنونات میں سے ہے۔ حالاں کہ شاعر کا یہ مقصود نہیں ہے بلکہ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ سلمیٰ جو یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس کے اس گمان کے سلسلے میں میرا خیال یہ ہے کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔ پس اس خلافِ مقصود کے وہم کو دور کرنے کے لئے عطف ترک کردیا گیا اور اراہا بلا عطف کہا گیا۔

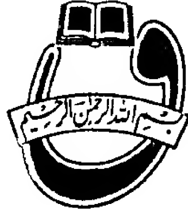
مصنف کہتے ہیں کہ اُراہا جس طرح غیر استیناف کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اس کی تقریر کی گئی۔ اسی طرح یہ جملہ استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ سوالِ مقدر کا جواب ہو۔ یعنی سلمیٰ یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ آپ سلمیٰ کو اس کے اس گمان میں کیا سمجھتے ہیں، صحیح یا غلط۔ اس کے جواب میں شاعر نے کہا، میں سلمیٰ کو گمراہیوں کی وادیوں میں متحیر پاتا ہوں یعنی اس کا یہ گمان بالکل غلط ہے۔ اس صورت میں مانع عطف شبہ کمالِ اتصال ہوگا۔ اس طور پر کہ ماقبل کا جملہ سوال کے مرتبہ میں ہوگا اور اراہا اس کا جواب ہوگا اور سوال و جواب میں اتصال ہوتا ہے لہٰذا اس اتصال کی وجہ سے اراہا کا عطف نہیں کیا گیا، بلکہ فصل کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس احتمال کی بناء پر یہ جملہ شبہ کمالِ اتصال کی مثال ہوگا جس کو مصنف نے اگلی سطروں میں ذکر کیا ہے، اور خادم اس کو تکمیل الامانی تیسری جلد میں ذکر کرے گا۔ فَانْتَظِرُوْا اِنِّیْ مَعَکُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِیْنَ۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الانبیاء والمرسلین۔ وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین یا رب العالمین۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم۔

جمیل احمد سکروڈوی غفرلہٗ ولوالدیہ

۱۵ر شوال ۱۴۱۷ھ مطابق ۲۳ر فروری ۱۹۹۷ء یوم یکشنبہ
وقت بعد صلوٰۃ الظہر



اشرف الادب عکسی

مترجم و شرح اردو

نفحۃ العرب

تالیف

مولانا عبدالحفیظ صاحب فاضل دارالعلوم دیوبند

— ناشر —

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

بسم الله الرحمن الرحيم

التسهيل السامي

في

حل شرح الجامي

جلد ــــــ اوّل

تالیف

عارف باللہ حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب مدظلہ

ناشر

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ کراچی ۱

طابع تشکیل پریس کراچی